Verlagsort Münster Westf.

THEOLOGISCHE REVUE

Begründet von Franz Diekamp · Herausgegeben von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster
Schriftleiter: Univ.-Prof. Dr. Hermann Eising und Univ.-Prof. Dr. Bernhard Nisters

Jährlich 6 Hefte — ASCHENDORFFSCHE VERLAGSBUCHHANDLUNG, MÜNSTER WESTFALEN — Halbjährlich DM 8,—

Nummer 1 — April 1960 — 56. Jahrgang

Kant und die Scholastik heute.
Von Hans Meyer.

Soisalon-Soininen: Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta (Ziegler)

Jeremias: Heiligengräber in Jesu Umwelt (Seidensticker)

Kassing: Die Kirche und Maria (Kosnetter)

Cousin: Prècis d'Histoire monastique (Frank)

Falco: Geist des Mittelalters (Hürten)

Füssinger: Johannes Pfeffer von Werdenberg und seine Theologie (Haubst)

Strijd: Struktuur en Inhoud van Anselmus „Cur Deus homo" (Nisters)

Persson: Sacra Doctrina (Martensen)

Bartz: Die lehrende Kirche (Kolping)

Frickel: Deus totus ubique simul (Schulte)

Böhi: Der spätberufene Priester (Schaeper)

Kleine Berichte

Al Ghasali: Das Elixier der Glückseligkeit (Antweiler)

Arayathinal: Aramaic Grammar (Ziegler)

Hervada Xiberta: La impotencia del varón (Rüschhoff)

Siegl: Franz von Baader (Weber)

Personennachricht

Theologische Bibliographie

Kant und die Scholastik heute

Glossen zu den gleichnamigen Pullacher philosophischen Forschungen, Bd I*

von H. Meyer, Würzburg

Welch ein Wandel in der Beurteilung Kants auch auf katholischer Seite! Benedikt Stattlers dreibändiger „Anti-Kant" wurde bald durch eine kantfreundliche Haltung an den Hochschulen Dillingen, Salzburg, Fulda abgelöst. An der Universität Würzburg lehrte unter der Herrschaft des aufgeklärten Fürstbischofs Ludwig von Erthal der Benediktiner Maternus Reuss Kantische Philosophie – die Vorlesungen sind noch vorhanden –, reiste zwecks wissenschaftlicher Aussprache selber zu Kant nach Königsberg, hielt den Kantischen Vernunftglauben zur Bekämpfung von Unglauben und Aberglauben wie zur Erziehung des Klerus zu strengen Pflichtbewußtsein besonders geeignet. Als König Friedrich Wilhelm II. auf seinem Feldzug nach Frankreich durch Würzburg kam (1792), wurde er von den Studenten der Universität in einem feierlichen Aufmarsch begrüßt, wobei die Chargierten des philosophischen Corps in den mit Gold durchwirkten Bandelieren in lateinischer Sprache die Aufschrift trugen: Königsberg in Preußen und Würzburg in Franken, verbunden durch Philosophie.

Die Zeiten änderten sich. Kants Ablehnung der Metaphysik, die Hinwendung führender Kreise zur Königin der philosophischen Wissenschaften, die nebulose Methode im deutschen Idealismus und in der Romantik, die bekannte Enzyklika Leos XIII. mit ihrer Aufforderung zum Studium der Werke von Thomas von Aquin, die quellenmäßige Erforschung des Mittelalters halfen zusammen, eine Wegwendung von Kant herbeizuführen, ja eine scharfe Frontstellung gegen den Königsberger Philosophen zu beziehen. So hat Otto Willmann im dritten Band seiner Geschichte des Idealismus nicht viel Gutes an Kant gelassen. Aus weiten Kreisen, nicht zuletzt aus dem Jesuitenorden ist manche ablehnende Schrift erschienen. Als Clemens Baeumker zum Kantjubiläum im „Hochland" eine wohlwollende Würdigung der Kantischen Philosophie veröffentlichte, hat der so vornehme und weitherzige Georg von Hertling seinen Widerspruch angemeldet. Es entstand die große Bewegung der Neuscholastik mit bedeutsamen Vertretern in verschiedenen Ländern. Am Ausgang des 19. Jahrhunderts und noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts herrschte der Neu-Kantianismus auf den Lehrstühlen der deutschen Universitäten. Da vereinigten sich zu seiner Abwehr drei Richtungen: Mit der Neuscholastik verbanden sich trotz Verschiedenheiten im einzelnen die induktive Metaphysik und die Phaenomenologie. Es kam eine Gemeinsamkeit in der Abwehr von Idealismus, Naturalismus, Positivismus, Psychologismus, Relativismus, Metaphysikfeindlichkeit auf und damit ein Zusammenklang des Philosophierens, wie er heute nicht mehr besteht.

Die Abwehr des Neukantianismus wurde zur Abwehr gegen Kant. Ein Wandel trat ein, als der belgische Jesuit Josef Maréchal in seinem Werke: „Le point de départ de la métaphysique", Louvain 1923 den Thomismus mit der erkenntnistheoretischen Fragestellung Kants konfrontierte und mit der Zusammenspannung eine weittragende Wirkung erzielte. Da auch im Existentialismus (vergl. Jaspers und Heidegger) Kant eine führende Stellung behauptet, besteht Anlaß genug, Kants Philosophie auf ihre Tragweite zu prüfen und ihr Verhältnis zum scholastischen Denken abzugrenzen. Dahin geht das Anliegen des vorliegenden Buches, das unsere Aufmerksamkeit voll beanspruchen kann. Denn in der Pullacher philos. Fakultät wird sauber und gründlich philosophiert, man kennt die Vergangenheit und ist aufgeschlossen für die Gegenwart.

Die genannte Tendenz kommt schon in der ersten Abhandlung von Jos. de Vries, „Kantische und thomistische Erkenntnislehre" deutlich zum Ausdruck. Daß Kant dem thomistischen Denken näher steht als Leibniz oder selbst Augustin, wird man nicht ohne Vorbehalt zugeben. Kant verteidigt wie Aristoteles und Thomas den diskursiven Charakter der Erkenntnis, lehnt die platonische Auffassung des Denkens als geistige Schau ab; nur scheint mit solcher Gleichstellung unter den Tisch zu fallen, daß sowohl Aristoteles wie Thomas ein gutes Stück „Intuition" kennen. Kant unterscheidet analytische und synthetische Urteile a priori, Metaphysik kann durch analytische Urteile nicht erreicht werden. Auch die klassische Scholastik hat der Sache nach synthetische Urteile a priori gekannt. Auch darin stimmen Thomas und Kant überein, daß das Denken auf (sinnliche) Anschauung angewiesen ist. Die simplex appre-

* **Kant und die Scholastik heute.** Hrsg. von Joh. B. Lotz (Pullacher Philosophische Forschungen Bd. 1). Pullach bei München Verlag Berchmanskolleg 1955.

hensio quidditatis tritt bei Thomas stärker hervor als bei Kant; natürlich tut sie das, weil Kant bei genauem Zusehen etwas Derartiges nicht kennt.

Die Struktur des Sinnenbildes ist bei Kant durch die räumlich-zeitliche Formung charakterisiert. De Vries verweist auf die thomistische Theorie der species sensibilis und auf den thomistischen Ausspruch, daß das unmittelbar Gegebene das Sinnenbild, nicht der reale Gegenstand selbst ist, freilich ist das Sinnenbild stets Darstellung des realen Objektes. Eine solche Ausdrucksweise kann leicht mißverstanden werden, da werden zwei Dinge auseinandergerissen, die engstens zusammengehören. Der Verfasser meint wohl das Richtige, daher besser: Das unmittelbar Gegebene ist der durch das Sinnenbild hindurch repräsentierte Gegenstand. Gegenstand und Sinnenbild sind so eng miteinander assoziiert, daß nur eine nachträgliche Reflexion beide Elemente zu unterscheiden vermag. Dem realen Leben steht, gottlob, der wahre Gegenstand gegenüber. Hier liegt ein ebenso interessantes wie schwieriges Problem verborgen, das die Erkenntniskritik noch weiterhin beschäftigen muß. Ferner ist zu beachten, daß der Satz: „Quidquid recipitur, per modum recipientis recipitur" sich primär doch nicht auf die verschiedene Disposition des aufnehmenden Subjektes, sondern auf die Struktur menschlicher Erkenntnis überhaupt bezieht. Wenn auch betreffs der apriorischen Formung der Sinneseindrücke bei Thomas nicht alles so leicht klargestellt werden kann, sicher ist, daß bei der Ausgestaltung des Sinnenbildes der Gemeinsinn, das Gedächtnis, die sinnliche Schätzungskraft (vis aestimativa) und die sinnliche Gestaltungskraft (vis cogitativa) beteiligt sind. Raum- und Zeiterfassung wie die Dingerfassung sind ihre Produkte. Gewiß ist das Bedeutsame, daß das Sinnenbild nicht einfach als ein von außen empfangener Eindruck (species impressa) aufgefaßt wird, sondern als ein von innen her, durch die Bildkraft (imaginatio) der Seele gestaltetes Bild (species expressa); gewiß sind die Zahl der inneren Sinne und ihre einzelnen Funktionen von untergeordneter Bedeutung; nicht von untergeordneter Bedeutung aber ist das andere, daß alle Betätigungen der äußeren wie inneren Sinne in dauernd unmittelbarem Zusammenwirken mit den realen Seinsdaten vor sich gehen. Das kann gegenüber Kant nicht stark genug herausgehoben werden.

Man wird de Vries zustimmen, daß Kant im Verhältnis von Verstandesbegriff und Sinnenbild hinsichtlich der Apriorität gewisser Grundbegriffe etwas sehr Richtiges und Wichtiges gesehen hat, man wird ihm aber nicht beipflichten, daß die sinnliche Erfahrung höchstens das regelmäßige Nacheinander der Phänomene an die Hand gibt, daß das Denken a priori zu den Gegebenheiten die Denkformen Substanz und Kausalität hinzufügt. De Vries wird der Intuition nicht voll gerecht (vgl. meine Wissenschafts- und Erkenntnislehre). Im thomistischen Satz: „Der Verstand *sieht* das Intelligible im Sinnenbild", liegt ein intuitives Element, selbst wenn dieser Satz mit anderen Bestimmungen nicht in Einklang zu bringen sein sollte.

Wichtig ist, daß de Vries neben den Gemeinsamkeiten das *Trennende* heraushebt. Kant kennt keine Rückkehr des Geistes zu sich selbst. Wenn aber Kant selbst sagt: Ich bin mir bewußt, daß ich bin, so ist mir das reale Dasein selber gegeben, eine Überformung durch die Kategorie des Daseins ist nicht erforderlich. Was de Vries über die Analyse des Selbstbewußtseins, über die Realität der räumlich-zeitlichen Welt, über das zeitliche Wirken der Dinge, über die Abhängigkeit der Räumlichkeit der Erscheinungen von den Dingen als ihren Ursachen sagt, dem wird man voll und ganz zustimmen. – Eine natürliche *Theologie* im Sinne von Leibniz-Wolff hat Kant mit Recht abgelehnt. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn es eine theoretisch gesicherte Erkenntnis vom An-sich-Seienden gibt; dann gilt das Kausalprinzip, dann gibt es reale Kausalität, die Kant selbst den Dingen an sich zuspricht. Den ontologischen Gottesbeweis lehnen Thomas und Kant ab – beide werden ihm nicht gerecht (vgl. meine eben erschienenen „Grundprobleme der Metaphysik"). Zu einer Begegnung mit dem Thomismus konnte es bei Kant nicht kommen. Wie weit er von der thomistischen Denkweise entfernt war, bekundet seine Beurteilung des Satzes: Quodlibet ens est unum, verum, bonum; er meint, dieser Satz gehe kaum über eine Tautologie hinaus und werde nur mehr ehrenhalber in der neueren Philosophie genannt.

Sehr zeitgemäß erscheint die zweite Abhandlung: *Die transzendentale Methode in Kants „Kritik der reinen Vernunft" und in der Scholastik* von *Joh. B. Lotz*.

Lotz stellt sachgemäß das bei Kant und in der Scholastik so wichtige methodische Verfahren an den Anfang und kann auf das Übereinstimmende zwischen Kant und der Scholastik verweisen. Auch Thomas kennt eine apriorische Struktur, die eine entsprechende Angleichung der Vernunft an den Gegenstand ermöglicht. Es muß sich aber auch der Gegenstand der apriorischen Eigenart der Vernunft angleichen und so sich nach ihr richten, damit die erkenntnismäßige Angleichung erreicht wird. Lotz nennt die Angleichung des Subjektes an das Objekt die objektive, die des Objektes an das Subjekt die subjektive. Er gibt die Gründe an für die Ablehnung der subjektiven Methode durch die frühere Scholastik und stellt fest, daß Kants subjektive Methode die objektive nicht verdrängen könne, daß erst aus der inneren Verknüpfung der beiden Methoden wahre Erkenntnis möglich ist.

Lotz hat völlig recht, aber warum? Weil sich das Gesagte aus der Natur der Erkenntnis gleichsam von selbst ergibt. Man beachte doch: Daß die Dinge da draußen nicht in unser Bewußtsein hineinmarschieren und auf Bänken und Stühlen in Reihenordnung Platz nehmen, weiß die Menschheit schon seit langem. Wenn aber ein solcher Aufmarsch nicht statthat, dann muß der Mensch eine ursprüngliche, apriorische Anlage und Fähigkeit besitzen, sich erkenntnismäßig der Dinge zu bemächtigen. Das zu leugnen, wäre widersinnig. Selbst Empirismus und Positivismus haben es nicht fertig gebracht und sind durch sich selbst der Verkehrtheit ihres Versuches überführt worden. Der Sachverhalt fordert es, daß auch das Objekt sich an das Subjekt angleichen muß, daß Dinge und Sachverhalte einen wahrnehmbaren bzw. geistig erfaßbaren Gehalt besitzen müssen, soll Erkenntnis zustande kommen. Die subjektive und die objektive Angleichung (Entsprechung) sind nur zwei komplementäre Seiten ein und desselben Gesamtvorganges. Wie sollte denn Erkenntnis zustandekommen, wenn Subjekt und Objekt einander nichts geben? Erkenntnis ist eben nur möglich durch die gegenseitige Hinordnung von Subjekt und Objekt; der Logos in uns und der Logos in den Dingen korrespondieren einander. Darin besteht das Grund – apriori. Man kann sich daher nur wundern über das heute weit verbreitete Getue um die transzendentale Methode, die transzendentalen Faktoren, kurz um den Transzendentalismus, als ob es sich dabei um die größte Neuentdeckung handele. Das Bedeutsame braucht man nicht zu übersehen, die Detailprobleme gilt es herauszuarbeiten.

Lotz hat nun einmal die Andacht zum Sein von seinem Lehrer Heidegger geerbt, wenn auch Heideggers ekstatische Verhimmelung dieses unbekannten Etwas einer nüchternen Behandlung gewichen ist. Der Vorwurf ist berechtigt, daß Kant nicht bis zum Sein selbst durchstößt. „Wird dieser Durchstoß vollzogen, so ist die subjektive Methode von innen heraus immer schon die objektive, und die Folgerungen Kants sind überwunden; kraft des Seins erfassen wir durch das, was wir in die Dinge hineinlegen, das, was in ihnen liegt" – ganz richtig, aber nur auf dem Boden der oben gemachten Voraussetzung. Daß das Sein Subjekt und Objekt übergreift, ist richtig, ob es aber „die übergreifende *Einheit* von Sub-

jekt und Objekt" ist, ist eine andere, weit tiefer dringende Frage; desgleichen ist nicht ausgemacht, daß in der Rückkehr des Subjektes zu sich selbst das Sein selbst in seinem An sich erreicht wird.

Die transzendentale Methode Kants führt zu dem Ergebnis: Indem Kant das Sein selbst unter die Kategorien aufnimmt und mit dem Sein auch die transzendentalen Grundbestimmungen restlos den Kategorien ein- und unterordnet, ist der Ausfall der gesamten Seinsproblematik und der Ontologie die notwendige Folge. Es bleibt nur mehr die Kategorienlehre, die kein Überschreiten der Erscheinungswelt und keine spezielle Metaphysik mehr zuläßt. Auch die Kopula „ist" dringt bei Kant nicht bis zum Sein an sich vor. In der Selbsterfassung des Ich wird auch bei Kant das Sein berührt, aber der Tatbestand kommt nicht zur Auswirkung, weil Kant an dem vorbeisieht, was in dieser Selbstreflexion vorgeht.

Ein lehrreiches Kapitel, das allen von Kants Subjektivismus Infizierten zur Lektüre anempfohlen werden kann, ist die Entwicklung der transzendentalen Methode im Sinne der Scholastik: Die Konstitution der Seelenvermögen, wobei ihre Formalobjekte ausschlaggebend sind, die apriorische Form beim Erfassen der äußeren Sinne, die Aufgabe der inneren Sinne, Raum und Zeit als Formalobjekte der inneren Sinne, wobei der Raum dem Gemeinsinn zugeordnet ist, die Zeit in der Phantasie und im sinnlichen Gedächtnis ihren Ort hat – beides die unerläßlichen Möglichkeitsbedingungen der menschlichen Erkenntnis. Fortgeführt wird die Erkenntnis durch das Formen der sinnlich sichtbaren Dinggestalt durch die von der tierischen Schätzungskraft verschiedene Einigungskraft des Menschen (vis cogitativa).

Ob durch die Einigungskraft das Sein sich lediglich als Ding zeigt, noch nicht als Sein, ist nur dann vielleicht ohne Fragezeichen zu versehen, wenn man das Ineinandergreifen der Vermögen in Betracht zieht. Erst das geistige Erkennen hat das Sein als Sein zum Formalobjekt. Erst durch die verstandesmäßige Erfassung der Wesenheit gewinnt die Dinggestalt ihre Deutung. Auch der Verstand ist eine entscheidende Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis, insofern die Welt erst ihren eigentlichen Zusammenhalt, ihren Aufbau und ihre Gliederung sowie ihre innere Sinngebung erhält.

Die Betrachtung der Kopula als Träger des Istsagens führt über den Verstand hinaus zur Vernunft, die in der Setzung des Urteils das Sein selbst ohne jede Einschränkung oder das Sein schlechthin erreicht. Indem die Setzung in sehr vielen Fällen als absolut gültig vollzogen wird, greift der Mensch auf die ganze Seinsordnung aus und spricht das Sein schlechthin aus. Zugleich greift der Mensch auf das ganze Reich der Geister aus, tritt mit allen in Kommunikation, weil ja die gesetzte Geltung für alle, selbst für den unendlichen Geist besteht. Die Vernunft, der das Sein zugeordnet ist, ist die oberste Möglichkeitsbedingung der menschlichen Erkenntnis, die allem ihr letztes Gepräge verleiht. Das Auseinanderreißen der Funktion des Verstandes und der Vernunft wird wieder in etwa zurückgenommen, insofern Verstand und Vernunft dasselbe Vermögen sind, die beide das Sein zum Formalobjekt haben und in je anderer Beziehung erfassen. Erst von der Vernunft her wird die menschliche Prägung all dieser Vermögen vollendet. Ferner ist der Zusammenhang der Vermögen entscheidend. Es sei hier dahingestellt, ob die Tragfähigkeit der Kopula nicht überlastet wird. Lotz überwindet Kant, indem die apriorischen Strukturen des Subjektes oder die apriorischen Regeln der ontologischen Synthesis wesenhaft auf die vorgegebenen Strukturen des Objektes und die ebenso vorgegebenen Gesetze seiner ontischen Synthesis bezogen sind und diese notwendig voraussetzen. So webt sich eine transzendentale Deduktion der Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis im Objekt auf Grund der transzendentalen Deduktion der Möglichkeitsbedingungen im Subjekt. Weil sich die Vernunft im Sein birgt, ist die Ontologie in nuce bereits gegeben. Lotz folgert weiter: Das Sein als apriorisches Formalobjekt der menschlichen Vernunft kann nur als Teilnahme an dem absoluten Sein verstanden werden, das zu einer Teilnahme am Standpunkt des absoluten Geistes wird und zur objektiven Wahrheit befähigt.

Von einer neuen Seite bringt W. Brugger die Kritik an Kant in Gang, indem er für das Unbedingte in Kants Kritik der reinen Vernunft die Frage stellt: Existiert das Unbedingte (in irgendeiner Form) nur in der Idee oder auch an sich selber? Brugger lehnt mit Recht jede ontologische Umdeutung Kants ab, er will die Wurzeln der verschiedenen Auffassungen der Scholastik und Kants bloßlegen, um das Gemeinsame und das Trennende herauszustellen.

Über die reine Subjektivität scheint hinauszuführen, daß es nach Kant einen von der Kategorie der Existenz verschiedenen Sinn vom Existieren gibt, der im Selbstbewußtsein eingeschlossen ist und jeder anderen Erfahrung, die durch Kategorien konstituiert wird, vorausgesetzt ist. Kant hat recht, daß wir keine intellektuelle Anschauung im vollen und uneingeschränkten Sinne dieses Wortes haben, weil eine solche Fähigkeit einen reinen Geist voraussetzen würde, aber er ist schon nicht mehr im Recht, wenn er aus der Tatsache, daß ich im Vollzug des Denkens mein wirkliches Existieren und mein Dasein erfasse, dessen Erfassen Voraussetzung für jedes Erfassen anderen Daseins ist, keine allgemeingültige Erkenntnis zugeben will. Kant hält eine Ausweitung von am Selbstbewußtsein gewonnenen Erkenntnissen nur durch eine subjektiv bedingte Analogie für möglich; dem steht entgegen, daß es Bedingungen des Denkens gibt, deren Aufhebung der Aufhebung des Denkens überhaupt gleichkäme. Die Erörterung des Ich als substantialer und als intelligibler Gegenstand führt zu dem Ergebnis, daß wir berechtigt sind, das Ich der Apperzeption oder des Selbstbewußtseins, sofern es Verstand und erst recht, sofern es Vernunft ist, als ein empirisch und sinnlich Unbedingtes zu betrachten. Kant selbst bezeichnet die Vernunft als die beharrliche Bedingung aller willkürlichen Handlungen, unter denen der Mensch erscheint, also ist sogar die Anwendung des Substanzbegriffes auf das übersinnliche Ich möglich.

Auch auf kosmologischem Gebiet gelangt Kant zu irrigen Ansichten über das Unbedingte auf Grund seines Erkenntnisbegriffes. Aus der ontologischen Deutung der Spontaneität des Ich folgt ohne weiteres die ontologische Deutung der Rezeptivität. Das eine folgt notwendig aus dem anderen. Sodann übersah Kant, daß man die Erscheinung nicht gänzlich von den Dingen, wie sie an sich selbst sind, loslösen darf, sondern sie auf die Spontaneität eines existierenden Ich und die Kausalität existierender Gegenstände zurückführen muß. Kant sah richtig, daß das Unbedingte im Weltganzen weder als Ganzes noch als Teil enthalten ist, daß also das Unbedingte im Weltganzen nur der Idee nach enthalten ist, d. h. als Anleitung der Vernunft, es jenseits der Welt zu suchen. Das führt zur Untersuchung des transzendentalen Ideals. Zu seiner Existenz führt einmal die volldurchdachte Unbedingtheit des transzendentalen Ideals selbst, sodann der auf diesen Voraussetzungen fußende Kontingenzbeweis. Der Schluß von der Idee des Unbedingten auf das Unbedingte selbst ist kein ontologischer, sondern ein transzendental-logischer Gottesbeweis aus der Natur der Vernunft.

Bruggers Ausführungen dienen dem Nachweis, daß man dem transzendentalen Objekt und den Kategorien einen ontologischen Sinn geben und damit das Tor zu einer Ontologie und Seinsmetaphysik öffnen kann.

Brugger macht eine Feststellung, über die man nicht hinweglesen darf: Wir wissen tatsächlich nicht, wie die „Dinge an sich" sich einer anderen Anschauung als der unseren kundgeben, noch wie sich die Erscheinungen unserer Außenwelt positiv aus den Dingen an sich ergeben, ja nicht einmal, ob diese Dinge an sich außerdem oder statt dessen

noch in anderer Weise erscheinen können. – Nicht die Relativität, sondern die Relationalität der Erkenntnis ist damit ausgesprochen.

Die vierte Abhandlung, eine verdienstvolle Spezialuntersuchung: „Der Formalismus und die materialen Zweckprinzipien in der Ethik Kants" von Jos. Schmucker, Regensburg, sucht die Meinungsverschiedenheiten über das Verhältnis des Formalismus zu den materialen Prinzipien zu klären. Der Ausgang empfiehlt sich von der praktischen Vernunft, worin der Formalismus am reinsten entwickelt ist. Die Feststellung, was Kant unter Antinomien versteht, was die Freiheitsidee, die kantische Gesinnungs- und Persönlichkeitsethik gegenüber jeder Form von Utilitäts- und Erfolgsethik bedeuten, sind ebenso wichtig wie die andere, daß die inhaltlich-materiale Seite in den vorkritischen und in den kritischen Schriften ihre Bedeutung behält, daß nur der theologische Moralpositivismus ausgeschlossen ist. Die verschiedenen Formulierungen des kategorischen Imperativs zeigen, daß der Formalismus des Grundgesetzes nicht ein reiner, in sich ruhender Gesetzesformalismus ist, sondern getragen wird von der Person als intelligiblem Wesen und als Zweck an sich. Wichtig ist der Hinweis, daß die allgemeinen Prinzipien, sollen sie auf die besondere menschliche Natur angewandt werden, einer Anthropologie bedürfen, die eben Kant trotz seiner Pflichtenlehre nicht in hinreichender Weise geliefert hat.

Wie weit in Kants Schrifttum Übereinstimmung oder Widerspruch bestehen, ist für die Sachproblematik nicht so vordringlich. Daß hinter Kants Formalismus materiale Bestimmungen, die Humanitätswerke, stehen, ist offenkundig und oft genug ausgesprochen (vgl. Die Kantdarstellungen von O. Külpe u. Th. Steinbüchel). Insofern ist Schelers Vorwurf, Kant behaupte mit seinem Formalismus nichts weniger als, es sei gleichgültig, ob Werte Gottes oder des Satans verwirklicht werden, völlig ungerechtfertigt. Ohne Verankerung in der objektiven Humanitätsidee wäre allerdings Subjektivismus und Relativismus Tür und Tor geöffnet, trotz der Forderung einer allgemeingültigen Gesetzgebung.

Man kann Schmucker durchaus zustimmen, wenn er Gott als reale Person im Sinne Kants verteidigt, ihm aber nicht in der Beurteilung der modernen Wertethik beipflichten. Kein Zweifel, Scheler und Nic. Hartmann haben trotz bedeutender Förderung der Wertlehre den Grundfehler begangen, daß sie das Wertreich als ein selbständiges Reich statuierten und die Beziehung zur menschlichen Natur erst nachträglich suchten und kaum mehr oder nicht mehr finden. Nun sind aber die ethischen Werte lauter menschliche Werte. Selbst Kants Ethik hat noch einen Nachklang der traditionellen Tugendethik.

Aber Kants Sittengesetz ist kein Seinsgesetz im Sinne des Thomas. Man kann wohl vom Personsein aus, das Kant stehen ließ, obwohl es die Fassade seines Kritizismus sprengt, eine Ethik aufbauen. Die nähere Ausführung führt von Kant weg in eine Ontologie hinein, für die Kant die Türe zugeschlagen hat. Der kategorische Imperativ und die Pflichtenlehre herrschen vor. Werner Sombart meint, dieser Imperativ habe nur in Königsberg erfunden werden können, der treffliche Peter Lippert bezeichnet den kategorischen Imperativ als das „kälteste der kalten Ungeheuer", Robert Seitschick schrieb kürzlich („Kultur und Menschenkenntnis"): „Jesus, Buddha, Confuzius, Laotse handelten nicht aus Pflicht. In der kantischen Auffassung der Pflicht liegt etwas, das das menschliche Innere einschränkt, das Leben vereinheitlicht und ihm Wärme nimmt", und der unerreichte Goethe, der neben dem einen stets das andere sah, dichtete:

„Wir stolpern wohl auf unserer Lebensreise,
und doch vermögen in der Welt, der tollen,
zwei Hebel viel aufs irdische Getriebe:
sehr viel die Pflicht, unendlich mehr die Liebe."

Ein aktuelles Problem greift der Inhaber des Innsbrucker philosophischen Lehrstuhls in der theologischen Fakultät E. Coreth („Heidegger und Kant") auf: Kants Bemühungen einer Neubegründung der Metaphysik. Heidegger sieht Kant auf dem Hintergrund seines eigenen Denkens, daher die gewaltsame Umdeutung, die soweit geht, daß Heidegger bei einem schrankenlosen Relativismus landet.

Die Kritik der reinen Vernunft ist nach Heidegger nicht Erkenntnislehre, sondern Ontologie auf ihre innere Möglichkeit befragt. Transzendentale Erkenntnis untersucht die Möglichkeit des vorgängigen Seinsverständnisses. Das Wesen der Transzendenz heißt nach dem Wesen und Wesensgefüge des (ontologischen) Seinsverständnisses fragen, das jede (ontische) Erkenntnis vom Seienden vorgängig ermöglicht. „Offenbarkeit des Seienden (ontische Wahrheit) dreht sich um die Enthülltheit der Seinsverfassung des Seienden (ontologische Wahrheit); nie aber kann ontische Erkenntnis für sich ‚nach' den Gegenständen sich richten, weil sie ohne die ontologische nicht einmal ein mögliches Wonach haben kann."

Auch die kantische Unterscheidung vom Ding an sich und Erscheinung wird umgedeutet. Kants Apriori wird nicht als formale Bestimmung des Empfindungsmateriales, sondern als entwerfendes Voranstehen der Seinsverfassung und des Seinsplanes vom Seienden gedeutet. Das Apriori wird als ein das Seiende in seiner Seinsverfassung enthüllendes Apriori ausgelegt – eine Annäherung an das objectum formale der Scholastik.

Erkennen ist primäres Anschauen; Denken ist nur eine Dienstleistung zur Anschauung, die Einigung erfolgt aus einer gemeinsamen Wurzel, der transzendentalen Einbildungskraft. Die Einbildungskraft besteht im Zeitentwurf, trägt wesenhaft Zeitcharakter. Die Zeit ist der Horizont eines jeden Seinsverständnisses überhaupt.

Heidegger strebt von seinem phänomenologischen Ausgang über Kant hinaus. Während Kant nach den apriorischen Bedingungen menschlicher Erkenntnis fragt, fragt Heidegger nach der Ganzheit des menschlichen Seinsvollzuges und den apriorischen Bedingungen seiner Möglichkeit. Erkenntnis ist nur von untergeordneter Bedeutung, ist nur ein defizienter Modus des umsichtigen Besorgens. Die Ganzheit des menschlichen Daseins soll auf die apriorischen Bedingungen ihrer Möglichkeit zurückgeführt werden. Durch die phänomenologische Methode soll die vor-rationale Erlebnisweise emotionaler Art, d. h. es sollen Stimmungen, Befindlichkeit, Angst als die Grundbefindlichkeiten, worin das Sein des Daseins, d. h. des Menschen, sich ontologisch erschließt, in das Blickfeld gerückt werden. Das Apriori hört auf, rein formalen Charakter zu haben. Während bei Kant die Transzendentalität in der apriorischen Gesetzlichkeit des transzendentalen Subjektes besteht, sollen bei H. Subjekt und Objekt auf den ontologischen Möglichkeitsgrund zurückgeführt werden. H. will den Bereich des Seienden, des Objekts wie des Subjekts, übersteigen und zur ontologischen Erschließung des Seins vordringen. Transzendentalphilosophie wird zur Fundamentalontologie, die das Sein als den Raum aufzeigt, innerhalb dessen dem Dasein Seiendes als Gegenstand begegnen kann. Heidegger behauptet: Ontologie ist nur als Phänomenologie möglich, um später mehr dem spekulativen Denken, dem wesentlichen Denken den Vorzug zu geben.

Zum Verständnis Heideggers ist ein kritisches Wort notwendig. Man würde verstehen, daß H. über Kant hinaus nach den apriorischen Bedingungen des menschl. Weltvollzuges fragt; aber Welt vollzug ist nicht Seins vollzug, außer man engt das Sein unberechtigter Weise ein. Man darf nicht übersehen, daß Stimmungen, Befindlichkeiten, Angst, eine objektive Reiz- u. Erkenntnisgrundlage, bewußter oder unbewußter Art, haben. Der Mensch hat nicht bloß eine Furcht vor, sondern auch eine Angst vor. Die Angst ist eine Angst vor dem Tode, vor dem unbekannten Jenseits, vor der Verantwortung usw.

Die Angst ist keine allgemein menschliche Grundbefindlichkeit. Marc Aurel findet sich eingebunden in den Kosmos, und wenn die letzte Stunde naht, ist er voll Dankbarkeit gegen den Baum, der ihn hervorgebracht und gegen den Ast, der ihn getragen hat. Die Mystiker leben in harmonischer Verbundenheit mit Gott. Viele Menschen (vgl. die russ. Literatur) sprechen nicht von einer Urangst, sondern vielmehr von einem Urvertrauen.

Im deutschen Idealismus galt als Grundlage: Wie konstituiert sich Selbstbewußtsein? Wie übersteige ich Subjekt – Objekt? Heidegger greift diese Frage auf. Daß im Akt des Selbstbewußtseins ein Seiendes mit absolutem Geltungscharakter erfaßt wird, ist evident, aber nicht das Sein im Sinne Heideggers.

Die Endlichkeit wird von Heidegger über Kant hinausgetrieben. Ontische Transzendenz ist apriori möglich durch ontologische Transzendenz. Transzendenz ist nicht mehr Subjekt–Objekt–Beziehung, sie geht begründend voraus. Transzendenz übersteigt das Sein, ist Entwurf der Welt. „Der Weltbegriff ist nicht eine ontische Verknüpfung der existierenden Dinge, sondern ein transzendentaler (ontologischer) Inbegriff der Erscheinungen" (WG 30); er wird zum „Titel der endlichen, menschlichen Erkenntnis in ihrer Totalität" (WG 31).

Zur Selbstheit gehört Welt, diese ist wesenhaft daseinsbezogen. Der Bezug zur Ganzheit ist kein ontischer Bezug zwischen Seiendem, ist vielmehr Entwurf, Überwurf, d. h. die Bedingung der Möglichkeit, daß dem Dasein Seiendes begegnen, sich offenbaren, in die Welt eingehen kann. Das Seiende erscheint dem Dasein nur, insofern es konstitutiv eingeht in dessen eigenen Seinsvollzug, der sich im Umgang mit Seiendem ereignet. Nun scheint sich in „Sein und Zeit" eine Radikalisierung über Kant hinaus zu ergeben.

Wenn auf Grund je seines Seinskönnens jeder seine eigene Welt entwirft, so bleibt jeder in seiner Eigenwelt verschlossen, die individuelle Relativität ist die Konsequenz. Natürlich fehlt jede Idee des Unbedingten, denn Seinsvollzug und Seinsverständnis des Daseins vollzieht sich ja im bloßen Horizont des Seinskönnens eines menschlichen, endlich-zeitlichen Daseins, als ob nicht der Mensch in der Erkenntnis und in den Willenszielen die Zeit übersteigen und sein Wesen in überzeitliche Zusammenhänge eingebettet vorfinden könnte.

Während in „Sein und Zeit" das Sein vom Menschen her verstanden werden soll, wird nach der „Kehre" (vgl. Humanismusbrief, die spätere Metaphysikeinleitung) der Mensch vom Sein her verstanden.

Der Mensch ist in seinem tiefsten Wesen Transzendenz, d. h. das transzendente Sein hat sein Da, den Ort seiner Offenheit, seiner Unverborgenheit im Menschen. Dadurch ist das Wesen des Menschen ursprünglich bestimmt. Die Transzendenz des Daseins und die Transzendenz des Seins fallen in ontologischer Identität zusammen, insofern sich das transzendente Sein im Seinsverständnis des Menschen lichtet. Das im Dasein sich ereignende Verstehen von Sein ist das Sich-selbst-Verstehen des Seins. Die Nähe Heideggers zum Hegelschen Denken ist offenkundig. Coreth gibt etwas bereitwillig zu, daß Heidegger durch sein über das Subjekt Hinausgreifen und Vorgreifen auf das Sein den ontologisch entscheidenden Ansatz zur Überwindung eines Denkens vom bloßen Subjekte her, eines Denkens, das im Sinne Kants das Objekt relativ auf das Subjekt auslegt, also subjektiviert und relativiert, gewinnt, muß aber sofort selber die Frage aufwerfen, ob die Realität überwunden wird, ob das Sein als unüberholbarer letzter und deshalb unaufgebbar gültiger Horizont offensteht, d. h. ob sich unser Denken als Seinsdenken wesentlich im Raume des absoluten Ansichseins ereignet. Coreth glaubt aus Bestimmungen, wie das Sein ist „Es selbst", ist das „transzendens schlechthin", folgern zu dürfen: Wenn das Sein schlechthin unübersteigbar, durch nichts überholbar ist, dann vollzieht sich das Denken in der Offenheit des Seins, dann steht es im unbedingt letzten, schlechthin umgreifenden Horizont. Aber die Zuversicht dauert nicht lange, es folgt sofort die Einschränkung, daß sich vom Sein her eine neue Relativierung ankündigt, sofern dieses Sein in den Grenzen der Zeitlichkeit und Endlichkeit eingeschlossen bleibt und schließlich unterzugehen scheint in der Geschichtlichkeit.

Für Kant war das endliche Subjekt das unübersteigbare Letzte. Heidegger will die Subjekt–Objekt–Relation übersteigen und vom Sein her begründen, das sich im Wesen des Menschen entbirgt. Der Mensch soll doch die Ortschaft der Wahrheit des Seins darstellen; doch der Versuch, das Wesen des Subjektes vom Sein her zu verstehen, mißlingt, das Sein trägt die Wesenszüge des endlichen Menschen. Das Sein geht unter in der Endlichkeit, es kommt zu keiner metaphysischen Transzendenz. W. D i l t h e y hat den unheilvollen Satz ausgesprochen: „Der Mensch zerfließt im Laufe der Geschichte." Auch Heidegger erscheint davon infiziert, als ob wir dann noch Homer, die Kultur des Eiszeitmenschen usw. verstehen, überhaupt Prähistorie treiben könnten. Der Mensch zerfließt nicht, sondern entfaltet sich im Laufe seiner Geschichte im guten wie im schlechten Sinne, wobei das Zeitliche ins Überzeitliche hineinragt.

Kant ist „überwunden" d. h. er ist zerstört. Für das „Sein" ist nichts gewonnen. Handelt es sich um das D a -Sein oder um das S o -Sein oder um den Untergrund, auf dem sich „Da" und „So" erheben? Der Knäuel der Probleme, der sich daraus ergibt, ist nicht einmal in Angriff genommen, geschweige denn ein Weg zur Lösung aufgezeigt.[1]

[1] Vgl. meine Abhandlung „Zur Ontologie der Gegenwart" im Philos. Jahrb. 1957.

Soisalon-Soininen, Ilmari, **Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta.** Suomalainen Tiedeakatemia, Helsinki 1959, 200 S.

Es ist eine dankenswerte Aufgabe, die hexaplarischen Zusätze in der Septuaginta zu untersuchen; dadurch kann die Arbeisweise des Origenes, der gerade auf das Plus den größten Wert legte, gut charakterisiert werden. Nach einer Einleitung spricht Soisalon-Soininen über das Vorkommen der asterisierten Zusätze in den Textzeugen, über die Zusätze in ihrer Beziehung zum alten Text und zur hebr. Vorlage. Dann kommt der Hauptteil der Untersuchung *Der übersetzungstechnische Charakter der Zusätze*, der in die beiden Gruppen *A. Die übersetzungstechnischen Zusätze* (S. 40-106) und *B. Die sachlichen Zusätze* (S. 107-157) eingeteilt wird. Eine *Übersicht* schließt diesen Teil. Als Abschluß bringt dann der Verfasser *Textproben*, und zwar Num. 1,1-20 Jos. 9-10 Ez. 34-35, und einen letzten Abschnitt *Zusammenfassung*.

Eine Arbeit über das Riesenwerk der Hexapla des großen Origenes ist immer willkommen und wird sicher ertragreich werden, wenn man sich auf ein Teilgebiet beschränkt, weil sonst das überreiche Material einen erdrückt. Soisalon-Soininen hat sich auf die Zusätze der Septuaginta beschränkt, aber die Schranken hätten noch enger gezogen werden sollen; es wäre Arbeit genug gewesen, nur die Zusätze der Proph.-Septuaginta, ja man kann sogar sagen, eines einzigen prophetischen Buches, wie des Jer. oder Ez., die bekanntlich im reichsten Maße Zusätze bieten, zu behandeln. In anderer Hinsicht ist jedoch der Kreis wiederum wei-

ter zu spannen, und alle hexaplarischen Zusätze zu besprechen, nicht nur die durch Asteriskus gekennzeichneten. Das letztere ist keine Kunst; es kommt eben darauf an, gerade die Zusätze, die nicht äußerlich durch Asteriskus als hexaplarisch abgestempelt sind, als origeneisch zu erweisen, zumal jeder weiß, daß die Überlieferung der beiden Zeichen (Asteriskus, Obelus) sehr schlecht ist (Verwechslung, falscher Ort, Unterlassung). So hätte der Titel lauten müssen: *Der Charakter der hexaplarischen Zusätze in der Propheten-Septuaginta* (oder in der Jer.-LXX, oder ähnlich).

Dann wäre es Aufgabe einer solchen Untersuchung gewesen, die Herkunft dieser Zusätze festzustellen. Bei einer ersten Gruppe bietet diese „Ahnenforschung" keine Schwierigkeit, wenn nämlich der in der Septuaginta-Spalte stehende Zusatz auch von den jüngeren Übersetzern oder wenigstens von einem von ihnen bezeugt ist. Im ersten App. der Göttinger Septuaginta ist durch einen Pfeil (↓) in solchen Fällen auf den zweiten App. verwiesen. Es müßte also festgestellt werden, ob solche α′σ′ϑ′-Wiedergaben wörtlich übernommen worden sind (dies ist gewöhnlich der Fall), oder ob geändert worden ist. Dann kommt die Hauptarbeit der „Ahnenforschung", wenn die hexaplarischen Zusätze nicht von einem jüngeren Übersetzer bezeugt sind. Hier muß die Übersetzungsweise, der Sprachcharakter und namentlich der Sprachschatz sorgfältig untersucht werden. Dadurch könnte gute Vorarbeit für die zu schaffenden Vokabulare der jüngeren Übersetzer, namentlich des Aquila, geleistet werden, da auch *anonym* überlieferte Lesarten aufgenommen werden, wenn sie irgendwie einem der jüngeren Übersetzer sicher zugewiesen werden können. (Ich darf hier hinweisen auf den Beitrag von *P. Katz* und *J. Ziegler, Ein Aquila-Index in Vorbereitung. Prolegomena und Specimina: Vetus Test. 8* [1958] 264-285.)

Dann hätte auf die *textgeschichtliche* Seite größerer Wert gelegt werden müssen; es wäre notwendig gewesen, die verschiedenen *Schichten* der hexaplarischen Zusätze aufzuzeigen. Ganz deutlich lassen sie sich in Ez. aufweisen, siehe Einleitung der Gött. Ausgabe S. 34: im cod. Marchalianus (Q) läßt sich eine doppelte Schicht hexaplarischer Einflüsse nachweisen. Eine dritte Schicht zeigt dann die Minuskel 62; hier sind sogar kleinste Teile (Partikel, Artikel, Pronomen usw., namentlich die nota acc. σύν vermerkt. Dann wäre zu untersuchen: auf wen geht die erste Schicht zurück, auf *Origenes* selbst, und zwar auf die Hexapla oder auf die Tetrapla? Oder auf Eusebius-Pamphilus? Wer ist der hexaplarische Bearbeiter der Min. 62, die den Aquila ausschöpft?

Saisalon-Soinien kommt zwar immer wieder auf die jüngeren Übersetzer zu sprechen, auch auf die kleinen Zusätze in 62 aus Aquila. Aber er hat keine klare Linie. Er gibt die mir (und wohl auch anderen Lesern) nicht verständliche Unterscheidung *übersetzungstechnische* Zusätze und *sachliche* Zusätze, die im Verlauf der Darstellung gelegentlich *eigentliche* Zusätze genannt werden. Das hexaplarische Plus ist immer übersetzungstechnisch bedingt und besteht aus *eigentlichen* Zusätzen. Soisalon-Soinien wollte unterscheiden zwischen *längeren* Zusätzen, die eine Wendung, einen Halbvers, einen ganzen Vers oder auch mehrere Verse umfassen, und *kurzen* Zusätzen, die in nur einer Vokabel, einer Partikel, oder sogar im Artikel bestehen.

Soisalon-Soininen ist eifrig bemüht, den *Charakter* der hexaplarischen Zusätze darzustellen, nimmt aber den Maßstab immer verkehrt vom Griechischen, während doch Origenes einseitig vom Hebräischen ausging und einfach den Zusatz einfügte, ohne sich viel zu kümmern, ob er stilistisch paßte oder nicht. Wenn die Inkongruenz zu stark war, hat er den umgebenden Text leicht angepaßt. Erst für Lukian, der wiederum die Hexapla des Origenes ausbeutete, waren die Gesetze der Stilistik verpflichtend, und deshalb hat er die origeneischen Zusätze zurechtgebogen. In den Einleitungen der Gött.-Ausgaben ist darüber viel nachzulesen. Es hätte also genügt, zwei Teile zu machen: Zusätze, die einfach ohne Rücksicht auf Stil und Grammatik eingefügt worden sind, und Zusätze, die grammatisch-stilistisch angepaßt wurden. Auf ein paar Seiten hätte dies abgemacht werden können. Statt dessen nimmt Soisalon-Soininen jeden einzelnen Zusatz her und hat Mühe, mit den Worten abzuwechseln: *grober Hebraismus, grobe Verschlechterung des Stiles, schwerfällig grobe Beeinträchtigung des Textes, schwerfälliger Ausdruck, mechanisch, verwirrend, störend, mißverständlich, unnötig, stillos, nicht angängig.* Ein kurzer Blick in die Texte zeigt zur Genüge, daß diese Zusätze in grammatisch-stilistischer Hinsicht wirklich den Text verschlechtern. Aber dies war für Origenes völlig gleichgültig: Er wollte jedes Wort, das in seinem griech. Exemplar im Vergleich mit dem hebr. Text fehlte, ergänzen, aber er wagte es nicht, den Text so zu ändern, daß er sich glatt las. Wenn solche Glättungen und größere Texteingriffe vorliegen, dann sind sie höchst wahrscheinlich einem Späteren (vor allem Lukian) zuzuschreiben.

Auch bei den *Textproben* hat sich Soisalon-Soininen unnötig viele Arbeit gemacht. Es war nicht notwendig, den vollen App. mit Angabe aller Zeugen abzudrucken; es hätte genügt, die Hauptzeugen (die Unzialen) und die beiden Rezensionen (*O L*) und Hss.-Gruppen zu nennen, so wie ich es in den *Beiträgen zur Ier.-Sept.* (Gött. 1958) gehalten habe.

An vielen Stellen ist Soisalon-Soininen zu korrigieren. Nur einige Bemerkungen sollen folgen. Soisalon-Soininen hat kein volles Vertrauen zur Gött.-Ausgabe, wie aus den Ausführungen S. 8 unten hervorgeht. Er kann ihr ruhig vertrauen; wenn im App. dieser Ausgabe kein Ast. verzeichnet ist, dann steht er eben nicht in der betreffenden Hs. Soisalon-Soininen kann es sich wirklich ersparen, Field nachzuschlagen und z. B. S. 38 zu schreiben, daß „nach Field" Ez. 3,20 und ebenso S. 92 Anm. 1 „nach Field" zu Ez. 9,9 ein Ast. stehe. Field ist an vielen Stellen fehlerhaft, da er sich auf schlechte Kollationen verlassen mußte. (Mein Handexemplar von Field ist nach den neuen Kollationen korrigiert und zeigt dies in erschreckender Weise.) — S. 22. Die artikellose Wiedergabe ist sicher ursprünglich, vgl. meine Beiträge zur Ier-Sept. S. 114-169. — S. 31: Wo sagt Origenes, „wer die Septuaginta vorziehe, solle die asterisierten Stellen weglassen"? — S. 37. Origenes war sich sicher über Zusätze und Textänderungen klar; aber er hat nicht immer genau gearbeitet. — S. 38. Die Echtheit solcher Wörter ist nicht fraglich, sondern nur die Richtigkeit des Asterikus, wie ja auch Ez. 3,20 keiner steht (wie bereits oben bemerkt; die Stelle ist zu streichen). — S. 41 unten: Entscheidend war für Origenes immer der hebräische Text! — S. 69 zu Deut. 12, 15: Für Origenes war nephesch nicht übersetzt, deshalb hat er es nachgeholt. — Zu Hi. 11, 20: Keineswegs „gehört" der Zusatz „ursprünglich in einen anderen Zusammenhang". — S. 72 Mitte. Statt μείς ist μήν zu schreiben (die jon. Wortform kommt in der LXX nicht vor). — S. 73. Die Notiz zu Deut. 2, 5 ist völlig daneben geraten. Das erste hebräische Wort midrak ist nicht zweimal übersetzt; vielmehr entspricht ἴχνους dem hebräischen kaph, das in der Wendung Fußsohle von der LXX unberücksichtigt bleibt, aber von den jüngeren Übersetzern gewöhnlich mit ἴχνος wiedergegeben wird und von Origenes in seine Sept.-Spalte aufgenommen wird. Aus der Proph.-LXX nenne ich die Stellen Is. 1,6; 37,25; 60,14; Ez. 1,7; Dan. 10,10. Die Stelle Deut. 2,5 hätte das beste Beispiel für S. 68 abgegeben, wo die Körperteile besprochen sind, die von der LXX nicht berücksichtigt worden sind; hier steht sogar kaph neben jad, ohne daß jedoch ein Beispiel kaph genannt ist! — S. 94. In sehr vielen Fällen, nicht nur in „manchen", ist der asterisierte Artikel eingefügt worden. Beispiele in meinen Beiträgen zur Ier.-Sept. S. 157-162. — Die Eigenart des Aquila, die so deutlich hervortritt, ist nicht immer richtig erkannt. Soisalon-Soininen schreibt, daß sogar bei ihm „freie Wiedergaben" zu finden sind (S. 128); es ist nicht „möglich", sondern sicher, daß Aquila in der Wiedergabe des Artikels folgerichtig vorging (S. 149), ebenso hat Aquila das hebräische ro'sch nicht „wahrscheinlich (S. 153), sondern sicher regelmäßig mit κεφαλή übersetzt. Darüber hat bereits Rahlfs sehr klar gesprochen; in meinen Beiträgen zur Ier.-Sept. (S. 151-157) konnten die Ergebnisse von Rahlfs voll bestätigt werden.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Jeremias, Joachim, **Heiligengräber in Jesu Umwelt** (Mt. 23,29, Lk. 11,47). **Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu.** Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1958, 155 Seiten, brosch. DM 15,80; Lw. DM 19,80.

Das „bescheidene Ziel" des um die spätjüdische Kulturgeschichte verdienten Autors ist es, den Wehe-Ruf Jesu über die Pharisäer, die den Propheten Grabstätten bauen und die Denkmäler der Gerechten schmücken, durch die zeitgenössische Volksfrömmigkeit zu illustrieren. Die Studie leistet aber darüber hinaus einen sehr wichtigen Beitrag zum Ursprungsproblem der Heiligengrab- und Reliquienverehrung der frühchristlichen Kirche, indem sie versucht, die Anfänge dieser Verehrung im Spätjudentum aufzuhellen, was in der einschlägigen Literatur bisher nur am Rande gestreift wurde. Sie zeigt – um das Ergebnis vorweg zu nehmen –, daß die christliche Heiligenverehrung über den heidnischen Heroenkult hinaus ältere Wurzeln im Spätjudentum hat.

Nach einer kurzen Besprechung der für die inoffizielle Frömmigkeit des Volkes infrage kommenden jüdischen, samaritanischen, christlichen und islamischen Quellen und Pilgerberichte (vor allem Jubil., Test. XII patr., 4 Mkk., Vitae Prophet.: jüd. Grundschrift vor 70) werden im I. Hauptteil (S. 18-117) die nicht gerade zahlreichen literarischen Notizen über jüdische Grabtraditionen, soweit sie für die vor- und frühchristliche Zeit belegt sind, zusammengetragen und kritisch bearbeitet. Die Zahl der Grabtraditionen ist überraschend hoch. Von insgesamt 49 Überlieferungen glaubt J. mindestens zehn bis in die Tage Jesu zurückverfolgen zu können: das Josephsgrab bei Sichem (vgl. Joh 4,5; Apg 7,15 f); das Makkabäergrab bei Modin; die königliche Nekropole bei Jerusalem (vgl. Apg 2, 29); die Gräber der Prophetin Hulda, der Propheten Jesaja und Sacharja ben Jojada in Jerusalem (vgl. Hebr 11,37; Mt 23,29 f. 35. 37 par; Lk 11,47. 51; 13, 34); das Grab der Rakel u. a. bei Bethlehem (vgl. Mt 2,18); dortselbst ebenfalls das Erbbegräbnis der gens Davidica; das Grab der Erzväter Abraham, Isaak, Jakob in Hebron (vgl. Apg 7,16). Die Hauptmasse der lokalisierbaren Traditionen (insgesamt 29) lebt im Raum Jerusalem bis Hebron. Samaria kennt außer den Gräbern der Hosea, Judith und Obadja und einigen „Konkurrenztraditionen" zum judäischen Raum (Jakobssöhne, Josua, aaronit. Hohepriester) zwei starke Lokalüberlieferungen (Josephsgrab, wundertätige Grab des Elisa). Galiläa kennt ein Jonagrab, mit dem jedoch eine südjudäische Tradition konkurriert. In Ostpalästina liegt das Grab des Jephthah, in Arabien die der Mirjam und des Aaron, in Ägypten das des Jeremias, in Mesopotamien und Nachbarländern die Gräber des Hesekiel und Daniel und drei weitere aus der Verwandtschaft Abrahams und Noahs. Das Mosegrab auf dem Nebo ist christlichen Ursprungs. Eine der interessantesten Traditionen lebt in Antiochien („Märtyrer der syrischen Glaubensverfolgung"), da hier zum ersten Mal eine Synagoge über Heiligengräber gebaut und so das Martyrergrab in den Kultus einbezogen wird (S. 18-23).

Bei der außerordentlichen Dürftigkeit des erhaltenen literarischen Materials, das nicht selten schon in seinen Ortsbezeichnungen Rätsel aufgibt — hier weiß J. manche wertvolle Identifizierung vorzunehmen —, ist ein Versuch, zwischen den oft Jahrhunderte auseinanderliegenden Traditionen Brücken zu schlagen und bis in die Anfänge vorzudringen, nicht ohne mehr oder weniger phantasievolle Kombination möglich. Indizien sind vieldeutig, und argumenta e silentio, auf die man mangels literarischer Zeugnisse bauen muß, bleiben trügerische Planken, so daß der kritische Leser in der Abwägung von Möglichkeiten gelegentlich sogar zu entgegengesetzten Ergebnissen kommen kann. Man muß diese Sachlage hinnehmen und der Führung des Verfassers mit der gebotenen Reserve folgen.

Erschwerend ist aber bei dieser Quellenlage die Gleichsetzung der Begriffe „Doppeltradition" und „Konkurrenztradition", mit deren Hilfe J. das Alter der Traditionen abtasten will und die sogar den „Wert einer eigenen Quelle" haben sollen. „... Wo wir in frühchristlicher Zeit zu einem samaritanischen Heiligengrab eine jüdische Konkurrenztradition antreffen, ist damit das samaritanische Grab in dieselbe Zeit wie der Konkurrent zurückdatiert ..." (S. 16). Hier wird vorausgesetzt, was erst noch bewiesen werden sollte: die innere Beziehung zweier Traditionen zueinander. Selbst eine wirkliche Konkurrenz braucht nicht paralleles Alter aufzuweisen: es ist eine sukzessive Konkurrenz möglich (Verpflanzung, Neugründung von Traditionen und Umdeutungen). Eine zweite Vorbelastung des Begriffes ist durch das Werturteil gegeben, das den Konkurrenten von vornherein als sekundär abstempelt. Ein solches Werturteil erlaubt aber der literarische Quellenbefund nicht. Die Doppeltraditionen (galiläisch-judäisches Jonagrab; samaritanisch-judäische Patriarchen- und Priestertraditionen) lassen sich darum auch anders beurteilen. Die angeführten Schriftstellen (Joh 7,52; 4,5 f.; S. 36.32) sind in ihrer Aussagekraft überfordert. — Ein Druckfehler: S. 39, Anm. 5 muß es statt RB 42 (1953) heißen 42 (1933).

Im II. Hauptteil (S. 118-125) geht J. den Grabbauten nach. Sie sind in der Grabverehrung als Ausnahmen zu betrachten. Die Bestattung neben heiligen Bäumen in vorexilischer Zeit bot für die Tradition genügend Fixierpunkte. Herodes d. Gr. hat als erster die Gräber der biblischen Gestalten mit Bauten geschmückt (Ant. 16,182) und damit in der Grabverehrung ein Novum eingeführt (S. 121). Auf diese neue Ära habe Jesus mit seinem Logion Mt 23,29 f. angespielt. Diese Grabmonumente (näphäsch, μνῆμα) sind vom eigentlichen Grab getrennt zu denken oder auch als Kenotaphien, die die Unreinheit abschirmten. Sie entstehen unter ägyptisch-phönizischem Einfluß in Pyramidenform, haben Inschriften und Embleme. Gelegentlich weisen sie große Umfassungsmauern auf (Modin, Hebron). In Antiochien und Jerusalem sind sogar Synagogen über den Gräbern bezeugt.

Die Ursache dieser plötzlich um sich greifenden Form der Heiligengrabverehrung sieht J. vornehmlich in dem Bedürfnis, die Blutschuld der Prophetenmörder zu sühnen S. 121.57.68). Die Nachricht des Josephus, daß Herodes mit großem Aufwand am Grabeingang (ἐπὶ τῷ στομίῳ) des Davidsgrabes ein ἱλαστήριον μνῆμα errichtet hatte, um seinen Grabfrevel zu sühnen (Ant. 16,182), ist aber m. E. mißverstanden, wenn man dieses Sühnedenkmal mit einem Grabbau (näphäsch) gleichsetzt. Bereits Ant. 7,393 nennt Josephus das Mausoleum Davids, das Hyrkanus aufbrechen ließ, ein Δαυίδου μνῆμα Auch Apg 2,29 („bis auf unsere Tage") scheint auf einen älteren Grabbau hinzuweisen. — Mt 23,30 kann zwar im Sinne von „Sühnekapellen"-Bauen verstanden werden. Lk 11,48 verträgt sich jedoch mit einer ausgesprochenen Sühneabsicht schlecht („Ihr seid Zeugen für die Taten euerer Väter und stimmt ihnen zu"). Das einfache Motiv der Ehrung atl. Heiligen im Zeitalter der herodianischen Tempelkult-Renaissance dürfte eher zur Begründung ausreichen.

Der III. Hauptteil (126-143) untersucht, welche Vorstellungen sich mit den Heiligengräbern verknüpfen und warum man sie verehrt und pflegt. J. teilt eine Reihe wichtiger Einzelmotive mit: Gegenwart des Heiligen im Grabe, Unverweslichkeit (Apg 2,29 soll darauf Bezug nehmen), Wundertätigkeit und vor allem ihre Rolle als Interzessoren. „Fürsprache" – im Unterschied zu „Fürbitte" – ist Vorrecht der Gottesmänner und bestimmter Engel und bezieht sich auf Abwendung oder Aufhebung des Gottesgerichtes unter Geltendmachen eines „Lösegeldes".

Hier sieht J. eine tiefe Kluft zum Neuen Testament, das nur einen einzigen Interzessor kennt, Jesus Christus, der sein Leben als „Lösegeld" hingab (S. 138). Aber die Apk kennt auch eine Interzession der Blutzeugen „unter dem Altare" (6,9; vgl. 8,4; 19,1 ff), die zweifellos in der spätjüdischen Traditionslinie liegt. — In der Beurteilung religionsgeschichtlicher Zusammenhänge, wie der Überlagerung der Heiligenlegende durch Motive aus dem Adonis- und Osyrismythos (bei Ahias, Jesaja, Joseph), geht der Verf. fraglos zu weit: „Muß man nicht geradezu sagen, daß in diesen Fällen die biblischen Gestalten mit außerbiblischen Gottheiten verschmolzen sind?" (S. 138).

Im Hinblick auf die Überlieferung des Jesusgrabes zieht J. die Folgerung: „Diese Welt der heiligen Gräber war ein realer Bestandteil der Umwelt, in der die Urgemeinde lebte. Es ist undenkbar, daß sie, in dieser Welt lebend, das Grab Jesu der Vergessenheit anheimgegeben haben sollte." (S. 145).

Ein chronologisches Verzeichnis der Traditionsträger (von 200 v. Chr. bis 1776 n. Chr.; es fehlt das Johev.), die üb-

lichen Indizes, sechs Fotografien und eine Übersichtskarte über die Lage der Heiligengräber in Palästina vervollständigen das in vielen Einzelheiten aufschlußreiche Werk. Die erhobene Kritik schmälert den Wert der Studie nicht: dem Verf. bleibt das große Verdienst, die „Heiltümer" Israels aus der Vergessenheit ins Licht der Volkskunde, der Kirchengeschichte und nicht zuletzt der neutestamentlichen Kulturgeschichte gehoben zu haben. Dafür sind wir dankbar.

Paderborn. Philipp Seidensticker OFM.

Kassing, Altfrid Th., **Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse.** Düsseldorf 1958, Patmosverlag. 176 S., engl. brosch. 22,50 DM.

Apok 12 erweist sich nach wie vor als „schwieriges Kapitel eines schwierigen Buches" (Durbale), über das sich in den letzten Jahrzehnten ein ganzer Strom von Spezialstudien ergossen hat. Diese am Beginn seiner Dissertation – wie üblich – anzuführen, hält der Verf. nicht für zweckmäßig und verweist bloß auf das Werk von B. J. Le Frois, The Woman clothed with the Sun (Ap. 12). Individual or Collective? An Exegetical Study (Rom, 1954) bzw. dessen Literaturverzeichnis. Nur die Neuerscheinungen seit 1954 werden S. 14 zitiert.

Mit guten hermeneutischen Grundsätzen ausgerüstet geht K. nun ans Werk: als unhaltbar abgelehnt wird zunächst Sickenbergers Erklärung, der in der Sonnenfrau ein Symbol für die Synagoge und nur für diese sehen will (vgl. S. 35 ff), da die in die Wüste geflohene und damit vor Satan gesicherte Messiasmutter genau unterscheiden wird von „den übrigen ihres Samens" (v. 17), eben der Christenheit auf Erden, die weiterhin vom Satan bedroht erscheint. Aber kann man denn im Ernst diese Christen wirklich Kinder der Synagoge nennen? (vgl. S. 33).

Den ekklesiologischen Sinn von Apok 12 hält K. mit Recht für „eine sichere Grundlage der Deutung" (S. 12), wobei er allerdings unter ecclesia „die Kirche beider Testamente . . . das Gottesvolk des Alten und Neuen Bundes, das wahre Israel" versteht (S. 29). Ein Großteil der Kirchenväter und viele neuere Theologen haben bekanntlich diese Ansicht geteilt. Die genauen Belege im einzelnen hat das soeben erschienene Werk von Pierre Prigent, Apocalypse XII. Histoire de l'exégèse (1959) neuerdings zusammengetragen.

Besonders interessant ist natürlich der Abschnitt über den mariologischen Sinn unserer Stelle (S. 43-76). A. Wikenhauser teilt noch 1947 in seiner Offenb. des Joh. (RNT) 82 mit, daß die mariologische Deutung „in der wissenschaftlichen Exegese heute allgemein aufgegeben" sei. (Deutschland war damals von der ausländischen Literatur noch ziemlich abgeschnitten.) Le Frois dagegen hat allein aus dem letzten halben Jahrh. über 50 Exegeten anführen können, die in der Sonnenfrau Maria erblicken (vgl. S. 46). Diese Zahl ist an sich noch kein Beweis, aber sie mahnt zu genauer Überprüfung aller Argumente pro und contra. Le Frois (p. 262) formuliert seine eigene Deutung so: St. John under the figure of the Woman (= Sonnenfrau) depicts Mary as the perfect realization of the Church. Diese Auffassung lehnt K. (mit Boismard u. a.) als unbeweisbar ab (S. 87), aber er gibt durchaus zu: v. 5 spricht für Maria, und v. 2 nicht unbedingt gegen sie, da die wehenreiche Geburt des Messias (vgl. Is. 66,7 f) eben der Symbolsprache angehöre (vgl. S. 51) und noch keine wirklich entscheidende Instanz gegen die jungfräuliche Geburt Christi darstelle. Noch leichter löst sich die „dogmatische" Schwierigkeit des v. 2, wenn man sich die neue These von A. Mitterer, Dogma und Biologie der Heiligen Familie (Wien 1952) 119 und 124 zu eigen macht, nach welcher sowohl Wehen als auch eine normale Geburt „keine Verletzung der Jungfrauschaft" Mariens zur Folge haben, denn hier ist ja die Conceptio sine viro das einzig entscheidene Moment.

Die größte Schwierigkeit gegen die einheitliche marianische Deutung der ganzen Stelle bilden nach K. die Verse 6,13 und 14, also die Flucht der Sonnenfrau in die Wüste (S. 52), ein Motiv, das eben doch mehr den ekklesiastischen Sinn verlangt und voraussetzt (S. 57). Diese „Geborgenheit der Kirche", die der Herr immer wieder „mit Wort und Sakrament" nährt, so daß sie für Satan unerreichbar bleibt, ist „ein echter Teil ihrer geschichtlichen Wirklichkeit" (S. 156). Dagegen bedeutet v. 17 (der Kampf des Drachen mit den übrigen ihrer Nachkommenschaft) kein „eindeutiges Hindernis" für die marianische Deutung (S. 67) der Sonnenfrau, da Joh 19,27 f Maria grundsätzlich zur Mutter der Jünger Jesu erhoben wurde.

Seine eigene Auffassung über Apok 12 präzisiert K. nach gründlichen Vorstudien über den „biblischen Hintergrund" unserer Stelle (vgl. S. 97-146) folgendermaßen:

a) „Dem Gesamtsinne nach ist überall das gleiche Subjekt aller Handlungen: das eine Volk Gottes. Dem jeweiligen Teilsinne nach . . . . lösen sich die handelnden Subjekte so ab, wie sie sich in der beschriebenen Geschichte selbst ablösten" (S. 153).

b) „In der Szene der Geburt ist der mariologische Sinn ein Teilsinn, der ekklesiologische Sinn der Gesamtsinn. Und in diesem Bewußtsein, daß die Geburt Jesu aus Maria gemeint ist, kann jener Selbstverständlichkeit, mit der ein christlicher Leser hier an Maria denkt, ihr voller Raum gegeben werden" (S. 154). Maria ist also „nicht nur Bild für das Gottesvolk, sie ist es selbst – zu ihrem Teil" (ebda).

c) Der mariologische Sinn von v. 5 ist aber nicht bloß als sekundär oder abgeleitet zu bezeichnen (vgl. S. 153).

Hieronymus hat also doch richtig gesehen, wenn er seinen Schüler Paulinus auf den mehrfachen Sinn (multiplices intelligentiae) aufmerksam macht, der in vielen Sätzen der Apok enthalten sei (ep. 53,8). Der Verfasser dieser Zeilen umschrieb in der Festgabe für Kard. Innitzer (Wien 1952) S. 108 die Sonnenfrau als „ein zusammenfassendes Symbol für die menschliche Komponente der gesamten Heilsgeschichte: für die Synagoge, für Maria und für die Kirche", die vorliegende Untersuchung hat m. E. das im wesentlichen bestätigt. Auch Braun und Cerfaux sprachen neuestens von einer „Polyvalenz" der Symbole in der Apok.

Die solide Methode und die sorgfältige philologische Kleinarbeit des Verf. auch bei Texten aus dem A. T. und der Qumranliteratur (vgl. S. 121-146) haben uns zweifellos der Lösung des Problems um ein beträchtliches Stück näher gebracht. Ein Stellen- und Autorenverzeichnis ist am Schluß angefügt, das Sachverzeichnis muß sich der Benützer des wirklich inhaltsreichen Buches leider selber anlegen.

Wien. Joh. Kosnetter.

Cousin, Patrice OSB, **Précis d'Histoire monastique.** Collection „La vie de l'Eglise". Bloud & Cay, o. J. (1958), 594 S. und 7 Karten, 3800 ffr.

Mit dem „Abriß der Geschichte des Mönchtums" von P. Cousin hat E. Jarry die Veröffentlichungsreihe „La vie de l'Eglise" begonnen. Diese Reihe soll eine Ergänzung zu der bekannten Kirchengeschichte von Fliche-Martin sein. Während es sich bei Fliche-Martin um einen allumfassenden Überblick über die Geschichte der Kirche handelt, will „La vie de l'Eglise" Veröffentlichungen umfassen, die den Leser mit einer einzelnen kirchlichen Institution oder einem besonderen Fragekreis vertraut machen.

Dom Patrice Cousin, Benediktiner der Abtei Pierre-qui-vire, schrieb seinen „Abriß der Mönchsgeschichte" vor allem für die Studenten und Lehrer der Geschichte, die sich schnell und leicht über das Mönchtum informieren möchten. Ihnen wollte er die innere Entwicklung und die geschichtliche Be-

deutung des Mönchtums erschließen. Die Spezialisten auf diesem Gebiete verweist er auf die siebenbändige Geschichte des Benediktinerordens von Ph. Schmitz (deutsche Ausgabe, bis jetzt in drei Bänden vorliegend, von Räber-Tschudy, Einsiedeln 1946 ff.) (S. 23).

Bei der Auswahl des Darzustellenden ließ sich Cousin von seinem Begriff des Mönchtums bestimmen. Zum Mönchtum gehört für ihn mehr als die Bindung an Gott durch die klassische Gelübdetrias. Wesentlich fürs Mönchtum erscheint ihm „der freiwillige Auszug aus der Welt, um frei zu sein für die Betrachtung Gottes" (S. 23). Wo dieses letzte Moment fehlt, haben wir Ordensleute, aber keine Mönche (S. 24). Deshalb behandelt er vor allem die beiden großen Zweige der Benediktinerfamilie: Benediktiner und Zisterzienser. Daneben stellt er die kleineren Gruppen dar, die gleicherweise auf die Benediktinerregel zurückgehen, wie Kamaldulenser, Vallumbrosaner usw. Schließlich räumt er auch den Kartäusern, die zwar jedem benediktinischen Einfluß ziemlich fernstehen, aber doch echte Mönche sind, einen Platz in seiner Darstellung ein.

Von einer Behandlung der Geschichte der Benediktinerinnen sah Cousin aus verschiedenen Gründen ab. Er verweist dafür auf Ph. Schmitz, der im 7. Band seiner Ordensgeschichte diesen Gegenstand behandelt (Ph. Schmitz, Histoire de l'Ordre de saint Benoit, t. 7, Les moniales et tables générales, Maredsous 1956). Für den deutschen Sprachraum könnte die Geschichte der Benediktinerinnen von St. Hilpisch genannt werden.

Bei all seinen Darstellungen fühlt sich Cousin besonders Ph. Schmitz OSB, Henri Leclercq OSB und Ursmar Berlière OSB verpflichtet, den verdienten Forschern auf dem Gebiete der Mönchsgeschichte (S. 25/26).

Um die Erscheinung des abendländischen Mönchtums verständlich zu machen behandelt Cousin in einem ersten Teil das morgenländische Mönchtum in seinen großen Vertretern Antonius, Pachomius und Basilius. Daneben weist er auch auf das palästinensische, syrische und byzantinische Mönchtum mit dessen Sonderformen und Eigenheiten hin. In besonderen Zusätzen informiert er seine Leser über das wenig bekannte Mönchtum Abessiniens (S. 59) und Armeniens (S. 70). S. 64 berichtet er über den aktuellen Stand des ägyptischen Mönchtums und S. 94 über den der Athosmönche. In einer an diesen ersten Teil angehängten Abhandlung über das göttliche Offizium (S. 99 ff.) läßt Cousin Matutin (Vigil), Laudes und Vesper christlichen Ursprungs sein und dem öffentlichen Gebet der Kirche entstammen. Terz, Sext und Non sind jüdischen Ursprungs und kommen aus dem privaten Gebetsleben. Prim und Komplet sind spätere monastische Schöpfungen und bloße „Doubletten" zu Laudes und Vesper. Von einer kommenden Liturgiereform erhofft sich Cousin das Ende dieser unglücklichen Verdoppelung. Das vorbenediktinische Mönchtum im Westen ist mit dem afrikanischen, gallischen, keltischen und iroschottischen Mönchtum vertreten. Der Chronologie entsprechend werden in diesen zweiten Teil die Anfänge des Benediktinertums und dessen Entwicklung bis auf Benedikt von Aniane eingebaut. Die weitere Entwicklung des abendländischen Mönchtums — das morgenländische ist jetzt nur noch durch die zu Beginn des 18. Jahrhunderts entstandene Kongregation der Mechitharisten vertreten (S. 511/512) — ist in drei großen Teilabschnitten zusammengefaßt: Der Höhepunkt des westlichen Mönchtums im Mittelalter; die große Zeit der monast. Kongregationen (1418—1789) und schließlich die letzten 150 Jahre. In allen Abschnitten und Perioden stehen aus begreiflichen Gründen die gallisch-französischen Verhältnisse im Vordergrund. In einem eigenen Schlußwort (S. 531 ff.) zeigt Cousin die Bereitschaft zur Reform, das Mühen um die klösterliche Armut und den Zusammenschluß in Verbänden und Kongregationen als die geschichtsformenden Kräfte des gesamten Mönchtums. Der Anhang umfaßt in seinem ersten Teil eine chronologische Übersicht über die wichtigsten monastischen Gründungen von 363—1955; im zweiten Teil die Statistik des Benediktinerordens vom 1. Jan. 1955; an dritter Stelle steht eine Aufzählung der Päpste und Kirchenlehrer aus der Reihe der Söhne des hl. Benedikt, dann zehn (!) Seiten Ergänzungen und Berichtigungen, denen das Orts-, Namen- und das sehr knappe Sachregister folgen. Sieben beigegebene Karten über das monastische Gallien und Frankreich sollen vorläufig einen eigenen monastischen Atlas ersetzen, dessen Ausarbeitung Cousin ankündigt (S. 23). — Das ganze Werk zeigt einen klaren einheitlichen Aufbau: Die fünf Teile sind in 26 Kapitel, diese wieder in einzelne Paragraphen eingeteilt. Am Ende eines jeden Kapitels befinden sich die Anmerkungen und Literaturverzeichnisse in Kleindruck.

Aus der Fülle des Gebotenen seien nur einige Punkte herausgegriffen, deren Darstellung unbefriedigt läßt:

Bei der Frage nach dem Ursprung des Mönchtums legt Cousin das Hauptgewicht auf Jesu Einladung zur engeren Nachfolge (S. 28). Von entscheidenden außerchristlichen Einflüssen nimmt er großen Abstand (S. 27). Von den Essenergemeinden, besonders von jener in Qumran, könnte vielleicht eine Verbindungslinie zu den ersten christlichen Mönchen laufen. Ob diese ängstliche Sorge um das genuin Christliche des Mönchtums angebracht und nötig ist? Monastische Lebensform dürfte doch wohl ein allgemein religionspsychologisches und religionsgeschichtliches Phänomen sein. Nur ungern vermißt man unter der Literaturangabe zu diesem Fragekreis K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums.

Ihre ersten Vorfahren haben die christlichen Mönche in den Aszeten der Urkirche, die sich, wie Origines in seiner Ermunterung zum Martyrium zeigt, durch ihre Aszese auf ein mögliches Martyrium vorbereiten wollten (S. 29). In der nachkonstantinischen Zeit verlassen die Aszeten ihre Gemeinden aus Protest gegen die Verweltlichung der Kirche. Hier fehlt der Hinweis darauf, wie dieses frühe Anachoretentum in seinem einsamen Leben auch einen Ersatz für das Martyrium zu finden glaubt. Es wäre dabei etwa anzuführen die Antonius-Vita, Kap. 46/47 und besonders die Homilie des Basilius zu Mt 8, 4, wo die Selbstbeurteilung des Mönches als Nachfolger des Martyrers recht gut ausgedrückt ist. Als Literatur wäre hierzu H. von Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche anzufügen.

Antonius der Große wird ganz nach dem Bilde der Vita von Athanasius gezeichnet (S. 37/38). Der Antonius der Apophtegmata wird nicht berücksichtigt. Allerdings wird S. 44 H. Dörries mit seiner diesbezüglichen Studie über die Antonius-Vita als Geschichtsquelle angeführt.

S. 109 ff. bringt die Frage nach der Regel St. Augustins. Ohne jede Bezugnahme auf die in den letzten beiden Jahrzehnten erfolgten Forschungen über diesen Gegenstand, ist hier zu lesen, daß Augustinus keine Regel im eigentlichen Sinne geschrieben habe. Sein Beispiel, seine geistlichen Unterweisungen und seine aszetischen Schriften hätten genügt, das gemeinsame Leben seiner Schüler zu ordnen. Der Brief 211 und die sogenannte regula ad servos Dei würden gewöhnlich Regel des hl. Augustinus genannt. — Erst vier Seiten später findet man in den kleingedruckten Anmerkungen einen Hinweis auf die Streitfrage — die vielleicht nach den grundlegenden Arbeiten von Hümpfner/Arbesmann/Zumkeller gar keine mehr ist — um die Augustinusregel, und man erkennt da, daß das oben im fortlaufenden Text Stehende doch nicht so unbestritten ist. — Das gleiche Verfahren wendet Cousin in der Abhandlung über die Benediktinerregel an (S. 142 ff.). Auch hier wird man erst in den Anmerkungen (S. 151 ff.) auf die in den letzten 20 Jahren so stark ventilierte Frage um die Autorschaft der Benediktinerregel und deren Verhältnis zur regula magistri aufmerksam gemacht. In beiden Fällen hätte unbedingt schon im Haupttext auf die Problematik hingewiesen werden müssen. Der sich schnell informieren Wollende wird leicht die Anmerkungen überschlagen, zumal er durch keinerlei Hinweis auf eine dort stehende Ergänzung aufmerksam gemacht wird. — In der Frage nach dem heutigen Aufenthalt der Benediktusreliquien wählt Cousin z. B. den anderen Weg. Hier (S. 146 ff.) nimmt der Verfasser sofort im Haupttext zur Kontroverse Stellung und entscheidet sie eindeutig zugunsten von Fleury/St. Benoit sur Loire, dem die Ehre zugeteilt wird, die Reste der Benediktusreliquien zu besitzen. Zum Abschnitt über die Eigenschaften der Regel (S. 143 f.) ließe sich bemerken, daß

die stabilitas der sancta regula wohl nicht einfach unbedenklich als stabilitas loci erklärt werden darf, wie es S. 144 geschieht (vgl. Kontroverse Butler-Brechter).

Papst Gregor der Große erscheint im ganzen Werk als Benediktiner. K. Hallingers Untersuchung über diesen Gegenstand (Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt, Studia Anselmiana 1957) ist nicht genannt. Danach ist Gregor einwandfrei dem vor- und außerbenediktinischen Mönchtum zuzusprechen.

Mit dem Auftreten der Reform von Citeaux ist Cousin noch mehr als vorher gezwungen, seine Darstellung zu beschränken. Im folgenden Teil dürften die Zisterzienser wohl zu kurz gekommen sein, was sich besonders bei der Darstellung dieses Ordens in der Neuzeit und Gegenwart zeigt. Beim Einfluß des Zisterzienserordens auf die Welt des Mittelalters (S. 265 ff.) hätte unbedingt auch auf die Zisterziensermystik hingewiesen werden müssen und auch auf die ordensgeschichtliche Bedeutung der Bewegung von Citeaux, die in ihrer Zeit das Ideal des Cönobitentums bewahrt und verteidigt gegenüber der Begeisterungswelle fürs Eremitentum. — Die auf S. 269 angekündigte deutsche Ausgabe von L. Lekai, The White Monks, Okauchee 1953, ist inzwischen als Geschichte und Wirken der Weißen Mönche, Köln 1958, von A. Schneider herausgegeben worden.

Die auf S. 290 als besondere Auszeichnung des Kartäuserordens angeführte Tatsache, daß er der einzige Orden wäre, in den Religiosen anderer Orden übertreten dürften, ist seit Erscheinen des CIC überholt, vgl. Can 632–636.

Die Entstehung der bedeutenden Reform von La Trappe innerhalb der Zisterzienser erhält ganze 12 Zeilen (S. 462)! Nachdem dort der Streit um die Vereinbarkeit von wissenschaftlicher Arbeit und monastischem Leben zwischen de Rance, Mabillon und Le Masson angeführt wurde, hätte vielleicht auf die Umorientierung der heutigen Trappisten in diesem Punkte hingewiesen werden müssen.

Gleicherweise wäre bei der Darstellung der zeitgenössischen Entwicklung des abendländischen Mönchtums ein Hinweis auf die Neubesinnung über das ursprüngliche Laienmönchtum angebracht gewesen. Cousin erwähnt auf S. 508 die benediktinische Neugründung von D. Winzen in Mount Saviour bei Elmira/USA. Da dort eine Rückkehr zur ursprünglichen benediktinischen Klosterfamilie, die keine Vorherrschaft des priesterlichen Elementes kannte, angestrebt und ernst versucht wird, hätte Cousin gut an dieser Stelle ein paar Bemerkungen zu dieser heute viel diskutierten Frage anbringen können.

S. 509 berichtet von einer beachtlichen monastischen Gründung in Belgisch-Kongo, dem Kloster Kansenia, das belgische Benediktiner für ausschließlich einheimischen Ordensnachwuchs gegründet haben. Bedauerlich ist es, daß die andere Gründung dieser Art in Liganga/Tanganyka ganz versteckt in den Addenda und Corrigenda S. 562 erscheint.

Bei der chronologischen Übersicht über die wichtigsten monastischen Gründungen wäre auf S. 545 zu verbessern: Gründer der Trappistenabtei Notre Dame de Gethsemani/USA ist Dom Eutropius Proust, der 1848/49 die Gründungskolonie aus der französischen Abtei Melleray nach den USA führte und am 1. Mai 1851 zum ersten Abt gewählt wurde.

Cousin legte in seinem Werk einen besonderen Wert auf die Bibliographie („une attention spéciale", S. 25). Tatsächlich erhielt jeder Abschnitt seinen eigenen bibliographischen Anhang, und es werden wirklich zahlreiche Werke angeführt. Jedoch fehlt die dringend nötige Auswahl! Schwach ist das Literaturverzeichnis für den die Neuzeit behandelnden Teil und hier vor allem bezüglich des nichtfranzösischen Sprachbereichs. Am meisten wird sich der Leser dabei stören an der Unzahl orthographischer Fehler in der Anführung nichtfranzösischer Buchtitel; so findet man kaum einen deutschen Titel, der ganz richtig geschrieben wäre.

Ein Werk wie Cousins Abriß der Mönchsgeschichte wäre dringend wünschenswert und wird von weiten Kreisen erwartet. Bedauerlich, daß an diesem Versuch so viele Wünsche unerfüllt bleiben und so viele Korrekturen angebracht werden müssen.

Münster/Westf. Suso Frank OFM.

Falco, Giorgio, Geist des Mittelalters. Kirche, Kultur, Staat. (La Santa Repubblica Romana, aus dem Italienischen übersetzt von Verena Meier-Vetter) Heinrich Scheffler Verlag Frankfurt a. M. o. J. (1958) 324 S. 22,80 DM.

Bei diesem Werk des Turiner Historikers handelt es sich keineswegs, wie der Titel der deutschen Ausgabe vermuten läßt, um Geistes- oder Kulturgeschichte. Der Verf., der im Vorwort erklärt, in seiner Fragestellung Benedetto Croce, „einem unserer großen Lehrmeister der Historiographie", verpflichtet zu sein, will „in einem Mittelalter, das nicht wie in den Augen von Lorenz die willkürliche Erfindung eines armen Gelehrten des siebzehnten Jahrhunderts namens Christoph Cellarius ist, sondern historisches Bewußtsein und reifer Ausdruck jahrhundertelanger Erfahrung ... noch einmal eine Bedeutung suchen und eine Wahrheit erkennen, die ein integrierender Bestandteil unseres gegenwärtigen Bewußtseins werden kann" (S. 14). Es handelt sich also um einen Versuch „ethisch-politischer Geschichte" im Sinne Croces. F. sieht das „historische Moment", das dem Mittelalter „rechtmäßig" einen Platz in der Historie zukommen läßt, wie Fr. Schlegel in seinen Wiener Vorlesungen von 1829 in dem „politisch-religiösen Bewußtsein des Abendlandes" (S. 11). „Man darf dann von einer ‚Mittelalter' genannten Epoche reden, wenn man darunter eine wirkliche Mittlerin zwischen der Antike und der Neuzeit versteht, Erbin des einen und Mutter des anderen Zeitalters, durch eigene Grenzen und Wesenszüge von beiden unterschieden, durch die eigene wesenhafte Andeutung zu einem bestimmten politischen und religiösen Bewußtsein zusammengehalten" (S. 12). Eine universalhistorische Behandlung dieses Zeitraumes ist daher nicht möglich. Die wachsende Entfremdung zwischen Rom und Konstantinopel zerreißt die antike Einheit der Mittelmeerwelt und die dritte große Macht dieses Raumes, das Arabertum „ist schon in seinen Ursprüngen dem Römertum und dem Hellenismus fremd" wie auch seine Geschichte nicht „mit der Geschichte des lateinischen oder byzantinischen Reiches in Einklang oder in eine organische Verbindung gebracht werden" kann (S. 15 f.). Mittelalterliche Geschichte ist also die „Geschichte der Gründung Europas auf christlicher und römischer Grundlage, der Entstehung und der Auflösung des europäischen Katholizismus" (S. 16). Die Übernahme der universalen römischen Reichstradition durch die Kirche führt zu einer „doppelten und zugleich einzigen Universalität" (S. 15) von Imperium und Christentum. Sie ist das „große Problem, welches das Mittelalter ausmacht, nämlich das Nebeneinanderbestehen von zwei Welten, die gleichgeartet und voneinander untrennbar, allerdings unter verschiedenen Vorzeichen, Ziel und Zwecke gemeinsam haben" (S. 32). Das „Bewußtsein politischer und religiöser Universalität" ist „für ein Jahrtausend der gemeinsame Glaube der Menschen und der wesentliche Charakterzug des Zeitalters" (S. 334). Auf dieses „christliche und römische, mit einem Wort katholische Bewußtsein" (S. 16) glaubt F. alle großen Ereignisse des Mittelalters zurückführen zu können.

Die durch dieses Bewußtsein geschaffene europäische Einheit bezeichnet F. als „Santa Romana Repubblica", wie der Titel der italienischen Originalausgabe lautet. In vierzehn einzelnen Kapiteln, von denen jedes ein geschlossener Essay ist, verfolgt F. den historischen Weg Europas, der mit der Verchristlichung des Reiches unter Konstantin beginnt. In die dadurch geschaffene Universalität treten als neue Kräfte die Germanen, die zwar das antike Rom zerstören, aber doch der römischen Kultur neue Völker erschließen. „Der Untergang des kaiserlichen Roms war zugleich der Triumph des christlichen Roms; um den Preis seines Lebens erfocht das Reich, als es die Barbaren in den römischen Kulturkreis aufnahm, den letzten und

größten Sieg in seinem jahrhundertelangen Bestehen" (S. 51). Theoderichs Streben nach dauernder Befriedigung zwischen den arianischen Goten und den katholischen Römern hätte „das Römertum und das Germanentum in ihren Positionen erstarren und unfruchtbar werden lassen" (S. 70), während gerade der „Barbar" Chlodwig durch seinen Übertritt zum Katholizismus und der sich daraus ergebenden Angleichung von Germanen und Gallorömern der römischen und katholischen Kultur neue Tore aufstieß. Das benediktinische Mönchtum wird dann „zum Bollwerk des Römertums und zum Werkzeug der größten Eroberungen" (S. 85). Unter Gregor d. Gr. beginnt die Wendung des Papsttums zum Westen und damit verbunden die Lösung von Byzanz — Tendenzen, die durch den Bilderstreit noch verstärkt werden. „Als sich unter der langobardischen Bedrohung das Schwergewicht der päpstlichen Politik entschieden von Byzanz nach dem fränkischen Hof verlagert, ist die Lösung vollendet, und die Geschichte Europas nimmt ihren Anfang" (S. 335). Das Karl d. Gr. gewidmete Kapitel ist dann auch „Die Gründung Europas" überschrieben. Aber die von Karl geschaffene Einheit ist „nicht das römische Reich und ist kein moderner Staat. Sie hat etwas Zufälliges an sich, ist eher ein religiöses Bewußtsein, eine Hoffnung der gebildeten Gesellschaft, eine Praxis des Regierens als eine tiefe Realität" (S. 336). Sie ist jedoch stark genug, die mit Karls Tod ausbrechenden Krisen zu überdauern, in der „immer größere und gefestigtere Organismen" (S. 176) sich bilden, die sich immer stärker nach Rom orientierende kirchliche Hierarchie und die „feudale Hierarchie", die — dargestellt am Beispiel Alberichs II. und der Vertreibung der Sarazenen vom Garigliano 915, der „ersten Erhebung Italiens und des Abendlandes" (S. 167) — zu einer tiefer begründeten Konsolidierung Europas führte. Das politische Werk Alberichs II. birgt jedoch die Gefahr in sich, daß Rom nur seinen lokalen Bedürfnissen nachlebend, seine Funktion für Europa verliert. Die universale Rolle Roms wird gegen den lokalrömischen Widerstand gerettet durch die sächsischen Kaiser, die als stärkste europäische Macht das Kaisertum als Ausdruck ihrer Vormacht im Abendland und in Deutschland (gegenüber den Herzögen) anstreben. Otto III. muß „dem Rufe der Zeit" folgend „die höchste Synthese des christlichen Abendlandes" versuchen, „als ‚Diener Christi und der Apostel' der Ausbreitung des Glaubens, der Befreiung und Erhebung des Papsttums und des Klerus, den Idealen der Reformatoren zu dienen" (S. 195). Diese Politik „schloß einen unheilbaren Widerspruch in sich" (S. 337), da die Reform der Kirche mit ihrer „Einverleibung" in das Lehnswesen — F. ist sich der „vielleicht zu weitgehenden Schematisierung" dieser Formel bewußt (S. 198) — auf die Dauer unvereinbar war. Die „antifeudale Erhebung der Kirche" im Investiturstreit zerbricht dieses System. Da der Hl. Stuhl den Kampf „in einer gleichzeitig politischen und religiösen Aktion" führte, in der Stärkung des päpstlichen Zentralismus durch die Legaten und in der Förderung aller Kräfte, die gegen die alte Ordnung andrängten — Städte, Reichsfürsten, die europäischen Randstaaten —, „war das Reich tödlich getroffen" (S. 338). Der Papst weist dann im Aufruf zum ersten Kreuzzug dem kriegerischen Selbstbewußtsein Europas den Weg zur Expansion, durch die Europa „für drei Jahrhunderte sein eigenes Meer erobert und jenseits des Meeres ein zweites kleines Europa ins Leben ruft" (S. 236). Das Reich, durch den Investiturstreit „seines religiösen Gehaltes beraubt" (S. 238), versucht, eine neue universale Grundlage in der Erneuerung des Römischen Rechtes zu finden, stößt dabei aber sofort auf die Konkurrenz der Könige von Frankreich und England, welche die gleiche Souveränitätsidee zur Grundlage ihrer Monarchien zu verwenden wissen. „Die äußerste Anstrengung des mittelalterlichen Reiches" unter Heinrich VI. ist darum von vorneherein zum Scheitern verurteilt, nicht weil Heinrich jäh stirbt, sondern weil „beinahe alles, was er Großes vollbrachte, hinter der Zeit zurückblieb, die neuen Kräfte unterdrückte, ein sittliches, staatliches, religiöses Bewußtsein mit Füßen trat, das wohl verletzt, aber nicht zerstört werden konnte" (S. 268). Durch den Sieg über die Staufer gewann die Kurie „umso mehr Macht, je größer und unverhoffter der Untergang des Reiches gewesen ist" (S. 270). Doch kann sie jetzt „nicht mehr derartige revolutionäre und fruchtbare Wahlsprüche verkünden wie: ‚Reform der Kirche', ‚Freiheit', ‚Kreuzzug' " (S. 272). Ihre Herrschaft wird vielmehr ein „Werkzeug der Ordnung und der Bewahrung" (S. 273). Ihre Zentralisierung und Fiskalisierung ruft gerade den Widerstand der Kräfte auf den Plan, welche die Kurie im Kampf mit den Kaisern selbst gestärkt hatte. Der souveräne Staat erkennt in weltlichen Angelegenheiten keine Macht mehr über sich an und versucht, die Kirche dem Staat einzuverleiben. Bonifaz VIII. kämpft in der „größten Anstrengung des mittelalterlichen Papsttums" darum, den päpstlichen Absolutismus dem nationalen Königtum gegenüber aufrechtzuerhalten. Doch Wilhelm von Nogaret gibt ihm „für Frankreich und Europa den Bescheid, daß der päpstliche Absolutismus tot sei" (S. 296). Das Große Schisma und das Konstanzer Konzil fordern das universale Papsttum auf, „sich vor den versammelten Nationen zu rechtfertigen" (S. 341). „Der Weg, den die Konzilsväter beschreiten, ist ein schmaler, gefährlicher Saumpfad, der zwischen der Überlieferung und der offenen Revolution hindurchführt" (S. 331). Das Schisma wird mit Hilfe des „revolutionären" Prinzips der Konzilssuperiorität gelöst. Diese „Oberhoheit des Konzils, von einer Frage der Doktrin zu einem historischen Problem geworden, ist der Sieg des europäischen Staatensystems über die Heilige Römische Republik" (S. 329). Auf der anderen Seite ist die Reform der Kirche „gestrandet, weil niemand den Mut zum Verzicht und zur Revolution gehabt hat" (S. 331). Nach diesem Angriff auf die universale Kirche „von mehreren Seiten her, nach verschiedenen Grundsätzen" ist das Mittelalter beendet. Die neue ‚renovatio' wurde „nicht innerhalb des Universalismus von Kirche und Imperium, sondern gegen ihn vollzogen". Sie wurde ein neuer „unwiderstehlicher Antrieb zur Erkenntnis und Eroberung der Welt" (S. 342).

Die Darstellung F.s ist von hohem Optimismus getragen. Er spricht selbst von seinem „systematischen Optimismus" (S. 172) und dem Erfordernis, sich „mit einem unerschütterlichen Optimismus" zu bewaffnen, um „in der Zerstörung des Kaiserreiches und in der Erschütterung der germanischen Einfälle und Herrschaften die Anfänge einer neuen Kultur" sehen zu können (S. 14). Die Historiker sind für ihn „Ärzte der Seele", die bestrebt sind, „ein strenges Vertrauen in die Geschichte und das Leben einzuflößen" (S. 144). Dieses „Vertrauen in die Geschichte" läßt den Sieg der ‚victrix causa' jeweils sinnvoll sein und der Verlauf der Geschichte erscheint von strenger Logik beherrscht. So meint F. auch, daß „die mittelalterliche Geschichte viel folgerichtiger ist, als es auf den ersten Blick scheinen mag" (S. 270). Das Buch ist von dieser „Folgerichtigkeit" der Geschichte erfüllt, ja man meint geradezu eine Dialektik des geschichtlichen Ablaufs zu verspüren, wenn etwa der „äußersten Anstrengung des mittelalterlichen Reiches" eine „äußerste Anstrengung des mittelalterlichen Papsttums" folgt, die beide zum Niedergang ihrer Träger und damit zur „Krise der mittelalterlichen Welt" führen, die einer neuen ‚renovatio' Raum gibt.

Es wird kaum zu leugnen sein, daß in den von F. geschilderten Entwicklungen eine innere Folgerichtigkeit sichtbar ist, doch fragt es sich, ob die „doppelte und einzige Universalität", deren Dialektik F. beschreibt, tatsächlich das Wesen des Mittelalters ausmacht und ob von der Folgerichtigkeit in der Entwicklung dieser Universalität auf die Folgerichtigkeit der mittelalterlichen Geschichte geschlossen werden darf. F. kennt die sonst vielfach zur Bezeichnung des abendländischen Mittelalters gebrauchte Formel „Antike, Christentum, Germanentum" nicht. Seine „Universalität" berücksichtigt nur die beiden ersten Faktoren, das Germanentum als Element der mittelalterlichen Einheit bleibt außer Betracht. Die Germanen erscheinen hier nur als diejenigen, die in den Kreis der römischen Kultur und der römischen Kirche eintreten und ihm damit eine Ausweitung und Dynamik über die Grenzen des alten Imperiums vermitteln, ohne daß sie dieses römische Erbe durch Verschmelzung mit ihren eigenen Traditionen gewandelt hätten. So wird etwa die Frage nach dem Wesen des mittelalterlichen Kaisertums überhaupt nicht gestellt, das doch trotz der von ihm beliebten Rückführung auf die antiken Kaiser und dem (späten) Rückgriff auf das Römische Recht ein wesentlich anderes ist als das der Antike oder Ostroms. In diesem „römischen" Ansatzpunkt muß die eigentliche Schwäche des Buches gesehen werden; dieser hat auch zur Folge, daß einige der zentralen Figuren der deutschen und der europäischen Geschichte nur am Rande behandelt werden: Otto d. Gr., Friedrich Barbarossa, Friedrich II., Innozenz III., ganz zu schweigen von Persönlichkeiten, deren Wirken nicht auf dem Felde der Politik gelegen hat, wie Bernhard von Clairvaux, Albert d. Gr., Thomas von Aquin, Franziskus, für die in Falcos Buch kein Platz zu finden ist und die doch für unser

Verständnis untrennbar zu dem gehören, was wir – und zwar nicht aus einem „banalen, chronikalischen Bedürfnis" (S. 12) – Mittelalter nennen. Der Versuch, mittelalterliche Geschichte als „ein bestimmtes Problem" (S. 12), eine „unter einem einzigen Gesichtspunkt eingeordnete" Geschichte zu schreiben, wie F. sein Vorhaben mit Worten August Ludwig Schlözers beschreibt (S. 13), wird wohl immer an der Vielgestaltigkeit dieses Zeitalters scheitern müssen. Die „doppelte und zugleich einzige Universalität" ist unstreitig einer der wichtigsten Grundzüge der Zeit, aber er umfaßt nicht das Ganze.

F. hebt in seinem Vorwort bescheiden hervor, daß seine Darstellung „die Gelehrten und die Spezialisten nichts oder kaum etwas zu lehren" habe. Wie nicht anders möglich, bietet sie (abgesehen von der Einleitung und der Schlußbetrachtung) keine neue Forschung, sondern beruht auf bereits vorliegenden Ergebnissen. Doch sind diese einzelnen Essays in sich so wohl abgewogen, daß ihre Lektüre nicht nur eingehend informiert, sondern auch von hohem ästhetischem Reiz ist. (Bei der Darstellung der Flucht und Verhaftung Baldassare Cossas – Johanns XXIII. ist F. S. 322 ein belangloses Versehen unterlaufen. C. war in Radolfzell bereits Gefangener.) Trotz des erwähnten „römischen" Standpunktes läßt sich nirgends eine Voreingenommenheit gegen die Germanen oder die Kaiser erkennen, wie es in Pirennes großer „Geschichte Europas" der Fall ist. Da jedem Abschnitt eine Übersicht über Quellen und Literatur folgt (für die deutsche Ausgabe ergänzt und bearbeitet von P. Classen), ist eine schätzenswerte Hilfe gegeben, die vorgelegte Anschauung zu überprüfen und durch eigenes Studium zu vertiefen. (Bei dem Kapitel über Gregor d. Gr. vermißt man den Hinweis auf Kassius Hallinger, Papst Gregor d. Gr. und der hl. Benedikt. in: Studia Anselmiana 42, 1957. Es heißt S. 88 ganz unbefangen, daß Gregor „die Kutte der Benediktiner" getragen habe. Bei Gregor VII. hätte auf August Nitschke, Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. In: Studi Gregoriana V 1956 verwiesen werden können.)

Der Wert des Buches liegt jedoch nicht in diesen trefflichen Einzeldarstellungen. Auch wer den Versuch F.s, das Mittelalter als „doppelte und zugleich einzige Universalität" umfassend zu beschreiben, nicht als gelungen anzusehen vermag, wird nicht verkennen, daß dieser Versuch eine große historiographische Leistung darstellt, die durch ihre von der in Deutschland allgemein üblichen abweichende Betrachtungsweise neue Anregungen bringt und zur Überprüfung des gewohnten eigenen Standpunktes zwingt. Insofern kann das positive Urteil von H. U. Instinsky, das der Verlag im Klappentext abgedruckt hat, nur unterstrichen werden.

Die von Verena Meier-Vetter besorgte deutsche Übersetzung verdient gleichfalls hohes Lob, wenngleich die Übersetzerin in ihrer Eindeutschung gelegentlich etwas über das Ziel hinausschießt. Bei Ausdrücken wie „Diözesanvorsteher" (statt Metropolit S. 95 und 185), „Hirtenbesuch" (statt Visitation S. 301), „Wohltätigkeitsbeiträge" (statt subsidia caritativa S. 301) ist nicht ohne weiteres klar, was damit gemeint ist. Auch hat sie „santa repubblica romana" bzw. „cristiana" stets mit „Hl. Römische Republik" oder „Hl. Christliche Republik" wiedergegeben (S. 16 u. ö.). Da „repubblica" im Italienischen anders als im Deutschen auch noch die ursprüngliche Bedeutung von res publica im Sinne von Gemeinwesen hat, wäre hier eine andere Übersetzung auch philologisch vertretbar gewesen. Leider sind eine Reihe sinnstörender Druckfehler stehengeblieben. S. 13 ist von der „Entthronung eines bedeutenden Kaisers" die Rede (gemeint ist Romulus Augustulus), S. 85 und 88 heißt es Lesen statt Leben, S. 160 Tangi statt Tangl, S. 166 Balerno statt Salerno, S. 336 Otto II. statt Otto III.; die Schreibung des Familiennamens Bonifaz' VIII. schwankt: S. 289 und 297 Gaetani, sonst Caetani; in der Legende zum Bild vor S. 81 steht 890 statt 790, in der zum Bild nach S. 224 Heinrich IV. statt Heinrich VI. Das Bild vor S. 225 stellt nicht den „hl. Bernhard" (welchen?) dar, sondern den hl. Bernhardin von Siena, wie sich aus der für ihn typischen Darstellung mit einer Tafel, die das IHS im Strahlenkranz zeigt, ergibt.

Münster/Westf. H. Hürten.

Füssinger, Albert, Johannes Pfeffer von Weidenberg und seine Theologie. (Beiträge z. Freiburger Wissenschafts- u. Universitätsgeschichte, Heft 12.) Albert, Freiburg i. Br. 1957. XI u. 179 S. kart. 6,— DM.

Johannes Pfeffer († 1493?) gehört zu den Theologen des ausgehenden 15. Jhdts., über die der Umbruch der Reformationszeit bald eine jahrhundertelange Vergessenheit brachte. Dabei muß er seinen Zeitgenossen etwas bedeutet haben, wie sich aus dem Zeugnis des Johannes Trithemius und aus der Existenz zweier Wiegendrucke aus den Jahren 1480–86 (Directorium Sacerdotale und De diversis materiis indulgentiarum) entnehmen läßt. Für die neuere Forschung ist er deshalb von besonderem Interesse, weil er „als erster und für ein Jahrzehnt einziger Theologe an der am 26. April 1460 eröffneten Universität Freiburg i. Br. wirkte" (1). Aber nur sein Ablaßtraktat fand bisher (bei E. Göller) nähere Beachtung. Inzwischen ist aus den Handschriften außer 13 Predigten, die Pf. schon während seiner Heidelberger Studienzeit (bis 1456) vor der dortigen Universität hielt, auch ein umfangreicher Kommentar zum I. Buch der Sentenzen (Hs. 160 der Univ.-Bibl. Freiburg i. Br.) bekannt geworden, auf den Fr. Stegmüller erstmals aufmerksam machte. Auf dieser Textgrundlage baut nun Füssinger nach einer biographischen und bibliographischen (weniger „literarhistorischen") Einführung eine eingehende inhaltliche und quellen-analytische Untersuchung der spekulativen und der praktischen Theologie Pfeffers auf. Unter den spekulativen Themen wählt er freilich acht Kernfragen (das Wesen der Theologie, die Erkennbarkeit Gottes, die Namen Gottes usw.) aus; und das mit Recht. Denn aus der Analyse dieser Texte ergibt sich schon zur Genüge, wie wenig Eigenständiges Pf. vorträgt. Seine Quästionen kompiliert er nämlich zu neun Zehnteln ihres Wortlautes aus Zitaten, die in erster Linie aus Ulrich von Straßburg und Thomas von Aquin exzerpiert sind, daneben aber auch eine gute Kenntnis der übrigen Scholastik an den Tag legen. Die eigene Leistung und persönliche Stellungnahme Pf.s liegt somit hauptsächlich in der Auswahl der Texte. Diese zeigt in der Tat immerhin, daß er den nominalistischen Tendenzen der „Modernen" fernsteht; sie läßt auch im allgemeinen erkennen, welcher scholastischen Ansicht er von Fall zu Fall zustimmt. Ja, vermutlich sieht Pfeffers enge Traditionsgebundenheit sogar das Ideal und (wie sein Heidelberger Lehrer Johannes Wenck) die beste Sicherung vor drohendem geistigen Umsturz eben darin, die eigene Ansicht mit der großer Autoritäten der Vorzeit zu identifizieren und sich möglichst „aus der Tagesdiskussion herauszuhalten" (116). Gegenüber der ungewöhnlichen Dynamik, welche die Theologiegeschichte seines Jahrhunderts noch bis etwa 1460 kennzeichnet, war das ein Symptom der Ermüdung. „Auch im praktischen Schrifttum benützt Pf. höchstwahrscheinlich nur Quellen aus der Zeit vor der Mitte des 14. (!) Jahrhunderts" (115). Seine Predigten bekunden demgegenüber einen erfreulichen zeit- und „lebensnahen priesterlichen Eifer" (110).

Neben der Anerkennung für die exakte Arbeit Füssingers kann der Rezensent einen Hinweis auf Mängel in der Literaturbenutzung nicht unterdrücken. Die Quellen-Analyse der citationes implicitae hätte sich in einigen Punkten leicht weiterführen lassen. So begegnet uns z. B. in der Unterscheidung von numerus numeratus und numerans zweifellos boethianisches Geistesgut (vgl. Boethius, De Trin. c. 3), und der S. 57 f. besprochene Text, der sich „bis jetzt nicht als übernommen belegen ließ", stammt z. T. wie der folgende von Duns Scotus, allerdings nicht aus der Ordinatio, sondern aus der Reportatio Parisiensis, vgl. W. Dettloff, Die Lehre von der acceptatio divina bei Joh. D. Scotus (Werl 1954), 72–84. Bei dem Vergleich mit der damaligen „antiporretanischen Theologie" hätte insbesondere Johannes Wenck aus der Heidelberger Lehrer Pfeffers eine eingehende Berücksichtigung verdient. Was die „Nachbaruniversität" Basel und J. C. Sergent angeht, hätte die Untersuchung von P. Roth über Die mittelalterliche Predigttheorie und

das Manuale Curatorum des Johann Ulrich Surgant (Basel 1956) von Nutzen sein können. S. 127 hat der Verfasser in der Anmerkung zu Johann von Frankfurt wohl die Angabe einer Quelle (LThK!) vergessen, die er fast wörtlich ausschreibt.

Mainz. R. Haubst.

Strijd, Kr., **Struktuur en Inhoud van Anselmus „Cur Deus homo".** Bijdrage tot het Gesprek over de Verzoening. Van Gorkum & Comp., Assen 1958. 328 Seiten, hfl. 13,50.

Seit dem Werk von Karl Barth über Anselm (Fides quaerens intellectum, München 1931) hat die Diskussion über seine Theologie neuen Auftrieb erhalten, vor allem in protestantischen Kreisen. Strijd untersucht in scharfsinnigen Ausführungen sein Hauptwerk „Cur Deus homo". Er erörtert die Grundbegriffe Anselms und vergleicht sie mit den biblischen Aussagen und mit der heutigen protestantischen Theologie. Von den „auctoritates", auf die A. den Glauben gründet, behandelt er lediglich die Hl. Schrift. Natürlich steht A. der heutigen kritischen Auffassung der Bibel fern; man muß ihn aus seiner Zeit und aus seinen Gedankengängen verstehen. Die „infideles", an die A. sich wendet und als deren Repräsentant Bosco auftritt, sind keine Atheisten im heutigen Sinne, da sie auf dem Boden der Offenbarung stehen. Die „ratio" soll nachdenken, was von dem Glauben vorgegeben ist; „ratio" ist ein komplexer Begriff und ist integriert mit der gesamten Seelentätigkeit. Einer der grundlegenden Begriffe Anselms ist „ordo". Durch die Sünde wird der ordo gestört. Die Erlösung ist vor allen Dingen „satisfactio"; der Gottmensch vollbringt Genugtuung, er schafft ein „meritum"; sein Werk ist notwendig gegenüber der „iustitia" Gottes. Die Gerechtigkeit Gottes steht an erster Stelle, die „misericordia" ist von ihr abhängig. Hiermit entfernt sich A. von der Bibel. Eine recht verstandene Erlösungslehre darf nicht wie A. „remoto Christo" sprechen, sondern nur „praesente Christo". Alle Ausdrücke und bildlichen Aussagen, die eine Trennung von Vater und Sohn nahelegen, wie „satisfactio", „meritum", „placatio", „praemium", „retributio", sind der Bibel fremd und müssen vermieden werden. In Übereinstimmung mit Barth tadelt der Verf., daß A. den Begriff der „misericordia" entleert; A. versteht nicht, daß eine Vergebung „sola misericordia" keine Laxheit ist.

Die Darlegungen sind klar, übersichtlich und recht anregend; das Urteil ruhig und gemäßigt. Die katholische Literatur wird weithin berücksichtigt.

Telgte/Westf. Nisters.

Persson, Per Erik: **Sacra Doctrina.** En studie till förhållandet mellan ratio och revelatio i Thomas' av Aquino teologi. Gleerup, Lund 1957. 330ss.

Die nordischen Universitäten haben sich bekanntlich nur wenig mit den mittelalterlichen Theologen beschäftigt — ausführlichere Thomasstudien waren wohl bisher nur von Professor Skydsgaard in Kopenhagen und Professor Prenter in Aarhus gemacht worden. Erfreulich ist es deshalb, daß die Abhandlung Perssons das noch kaum begonnene Thomasstudium unter den skandinavischen Protestanten ein Stückchen weitertreibt. Die Arbeit zeugt von Gründlichkeit und einer ausgedehnten Beschäftigung sowohl mit Thomas selbst wie auch mit der neueren katholischen Thomasliteratur. Eine englische Zusammenfassung am Ende des Buches macht die hauptsächlichen Gedanken des Werkes Nicht-Skandinaviern zugänglich.

Persson stellt es sich zur Aufgabe, das gegenseitige Verhältnis von Vernunft und Offenbarung in den Schriften des heiligen Thomas zu untersuchen. Als Grundlage seines Buches versucht er zu beweisen, daß Thomas vor allem als Theologe, nicht als Philosoph, zu werten ist, und daß er sich auch selbst durchaus als Theologen verstanden hat (nicht desto weniger weiß Persson wohl, daß es bei Thomas unmöglich ist, mit derselben Schärfe zwischen Philosophie und Theologie zu trennen, wie dies im Neuthomismus üblich ist). Als zweite grundlegende Supposition des Buches wird hingestellt, daß Thomas die Offenbarung hauptsächlich als Heilige Schrift versteht, daß er mit anderen Worten durchaus sich selbst als Schrifttheologen rechnet. Für Thomas seien die articuli fidei und die Lehrtraditionen der Kirche aus der Heiligen Schrift entnommen, und die Heilige Schrift sei demnach die ursprünglichste regula fidei. Aus diesen Grundlagen folgen zwei Konsequenzen, eine materiale und eine formale, für die weitere Abhandlung: Erstens behandelt Persson außer der Summa Theologica vorzüglich die Schriftkommentare des heiligen Thomas, rein inhaltsmäßig sind die allermeisten seiner Zitate hieraus geschöpft; zweitens ist formal die Stellungnahme zur Lehre des heiligen Thomas rein theologisch aus der Schrift, und in keiner Weise philosophisch.

Nach den besprochenen Grundlagen folgt der Hauptteil des Werkes unter dem Titel: Ratio und Revelatio in Sacra Doctrina. Noch ohne eine positive oder negative Stellungnahme versucht der Verfasser wesentliche Züge der thomistischen Theologie zu skizzieren, und im großen und ganzen geschieht dies in einer sauberen, korrekten Weise. Die Gotteslehre, Schöpfungslehre, Gnadenlehre und Christologie des heiligen Thomas werden unter dem besonderen Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen ratio und revelatio behandelt. Die Hauptthese des Verfassers lautet, daß die Theologie des heiligen Thomas ganz und gar durch sein „kausales Denken" bestimmt ist, und daß näherhin die causa finalis die Struktur der ganzen Summa Theologica bestimmt.

Eine Analyse des Aufbaus der Summa führt nach dem Verfasser zum selben Ergebnis: die Prima Pars sei nicht, wie einige Autoren gemeint haben, durch die causa efficiens bestimmt (Lehre von Gott als effiziente Ursache der Schöpfung), während die Secunda Pars durch die causa finalis bestimmt sei (die Hinwendung der Schöpfung auf Gott hin als causa finalis), sondern sowohl Prima wie auch Secunda Pars der Summa Theologica seien durch das finalursächliche Denken bestimmt; der Verfasser nennt dies die „zentripetale Kraft" der Theologie Thomas': Gott kann nichts schaffen oder wirken, ohne auf sich selbst als Finalursache zurückzulenken.

Im dritten Teil des Werkes, der nicht umfangreich ist, setzt die entscheidende Kritik ein. Die alles bestimmende causa finalis macht es, so meint Persson, dem Thomas unmöglich, entscheidende Wahrheiten der christlichen Offenbarung auszudrücken. Dieses macht sich nach Persson besonders in der Christologie geltend; diese Christologie nimmt im Aufbau der Summe nur die Stelle eines Appendix ein; noch ärger ist es, daß Thomas den biblischen Gedanken einer Kenosis Gottes durch die Menschwerdung überhaupt nicht fassen und in seinen griechisch bestimmten Kausalschematismus einbauen kann. Der Verfasser drückt es gegen Ende des Buches so aus: „... das biblische Gedankenmotiv wird in Kontinuität mit dieser bibelfremden Metaphysik ausgeführt in einer solchen Weise, daß andere in den biblischen Schriften vorliegende Gedanken und Motive nicht — oder wenigstens nur mit auffallender Schwierigkeit — ausgedrückt werden können, weil sie, wenn sie wirklich zur Geltung gebracht würden, eine zerschmetternde Wirkung auf die letzte einheitsschaffende Gedankenstruktur der theologischen Synthese des heiligen Thomas haben würden" (S. 297).

Die Schwäche der Abhandlung und ihrer Kritik an Thomas besteht darin, daß Persson die Gedanken des heiligen Thomas registriert — gewöhnlich sogar treu und genau —, aber ohne sich selbst irgendwie in die Welt der Metaphysik hineinzubegeben. Die am Ende des Buches einsetzende Thomaskritik ist rein „positivistisch" aus Bibelargumenten geholt. Es ist aber letztlich unmöglich, Thomas irgendwie gerecht zu beurteilen, wenn man ihm eine philosophisch-metaphysische Beurteilung verweigert. Mag Thomas auch noch so sehr Theologe sein, seine Theologie kann nie völlig unphilosophisch beurteilt werden. Dies gilt um so mehr, weil die These Perssons lautet, gewisse Grundstrukturen der Gedankenwelt des heiligen Thomas seien prinzipiell mit verschiedenen Offenbarungstatsachen unvereinbar. Eine solche prinzipielle Unvereinbarkeit wird aber nie rein tatsächlich bewiesen werden können, dadurch z. B., daß gewisse Gedanken des NT bei Thomas kaum zur Geltung gebracht werden. Dieser Mangel braucht ja nicht in

einer prinzipiellen Unvereinbarkeit zu beruhen. Eine prinzipielle Unvereinbarkeit wird nur prinzipiell, d. h. philosophisch und metaphysisch, bewiesen werden können. Aus demselben Grund bekommt die Kritik Perssons einen äußerst schillernden und unbestimmten Charakter, weil es unbestimmt bleibt, wie weit die Kritik eigentlich geht. Wenn es beispielsweise heißt: „Die Offenbarung führt keine Korrektur der... gegebenen Struktur der ratio mit sich" (S. 303) – dann fragt es sich sofort, worin denn auch diese Korrektur nach dem Verfasser bestehen solle: Verlangt der Verfasser, daß die Offenbarung nur gewisse spezifisch griechische Gedankenstrukturen korrigieren solle, oder verlangt er sogar, daß das für Thomas grundlegende Finalprinzip „omne bonum est appetibile" durch die christliche Offenbarung geändert werden solle?

Metaphysisch ist ja auch der Gedanke undurchführbar, daß der Offenbarungsinhalt unsere Erkenntnis s t r u k t u r bestimmen oder ändern solle – denn wenn man überhaupt in die Gedankenwelt des heiligen Thomas vorstoßen will, muß es als Grundlage gelten, daß die Erkenntnisstruktur der ratio die vorgegebene und mit dem Gewicht des Widerspruchprinzips notwendige Voraussetzung des Empfangens der Offenbarung ist.

Während jeder katholische Leser vor allem die metaphysik-lose Einstellung der Kritik beanstanden wird, wird der Thomaskenner wohl auch bei vielen weniger bedeutenden Einzelheiten Bedenken haben. Persson geht nämlich im Laufe der Abhandlung auf eine Fülle von Einzelfragen und speziellen Problemen ein, und wohl nicht immer gelingt es ihm, dem Gedanken des heiligen Thomas ganz gerecht zu werden. Allerdings wird eine relativ kurze Besprechung nur wenige solcher Einzelheiten berühren können. Beispielsweise wird die Schöpfungslehre der Summa Theologica mißdeutet, wenn man die Erschaffung der Welt schlechthin „ein prinzipiell zeitloses Kausalverhältnis zwischen dem Ding und Gott" (S. 289) nennt. Die Lehre des heiligen Thomas von den Aussagen, die nur „metaphorice" von Gott gemacht werden können, wird allzu oberflächlich abgetan (S. 291 u. a.). Eine Begriffsverwirrung in bezug auf „gratia actualis" entsteht S. 193. Die Argumentation des heiligen Thomas bezüglich der unbefleckten Empfängnis wird einseitig behandelt (S. 86). Durch mißverstandene Terminologie wird ein Widerspruch zwischen Gardeil und Thomas in der Frage der Dogmenentwicklung konstruiert (S. 82 Not. 46). Vor allem aber werden verschiedene Aspekte der thomistischen Christologie zu oberflächlich behandelt (S. 211-255 passim).

Trotz diesen verschiedenen Mängeln muß man aber doch das Buch anerkennen wegen seines Bemühens, in die Gedanken des heiligen Thomas einzudringen. Die merkwürdige Unentschlossenheit zwischen Ablehnung und Bewunderung macht das Buch eigenartig anregend, auch für den katholischen Leser.

K o p e n h a g e n. H. M a r t e n s e n S. J.

Bartz, Wilhelm, Die lehrende Kirche. Ein Beitrag zur Ekklesiologie M. J. Scheebens. TrThSt 9. Trier, Paulinus-Verlag 1959. XVIII, 188 S., br. DM 19,80.

In unserer Anzeige der Neuauflage der Scheebenschen Dogmatik (ThRev Jg. 55, 1959, Sp. 97) nannten wir die Theol. Erkenntnislehre (Buch 1 der Dogmatik) die bedeutsamste Leistung Sch.s und bedauerten, daß sie so wenig Einfluß auf die Gestaltung der Einleitung in die Dogmatik gewonnen hat. Auf Anregung von G. Söhngen, der die Sch.-sche Darstellung des Lehrapostolates der Kirche „ein vergessenes Stück Sch.scher Theologie" genannt habe, hat der Trierer Prof. f. Fundamentaltheologie Wilh. Bartz aus dem zweiten Hauptstück des ersten Buches die Grundgedanken der Ekklesiologie Sch.s entwickelt, der leider nicht mehr selbst eine Ekklesiologie (1. Buch Nr. 1120!) hat schreiben können.

Das zweite Hauptstück behandelt die objektive Übermittlung und Geltendmachung der Offenbarung im allgemeinen oder Wesen und Organismus der apostolischen Lehrverkündigung, den Lehrapostolat der Kirche. „Apostolat, bevollmächtigte Stellvertretung Christi drückt das Wesen der Kirche als der Heilsinstitution voll und rund aus" (ThRev 55, 1959, 99). So behandelt Bartz im ersten Teil seiner verdienstvollen Studie die Grundanschauungen Sch.s über den Lehrapostolat der kath. Kirche und entwickelt im zweiten daraus die Grundgedanken der Ekklesiologie Sch.s. Den Abschluß bildet eine Zeichnung des Kirchenbildes Sch.s auf dem Untergrund seiner Konzeption des Lehrapostolates. Da das Inhaltsverzeichnis detailliert einem Sachregister entspricht, brauchte nur ein knapp gehaltenes Personenregister die Untersuchung abzuschließen, wie ein ausführliches Literaturverzeichnis sie eingeleitet hat.

Der zweite Teil ist in der Abgewogenheit der Beurteilung, die auch nicht blind ist für die Grenzen von Sch.s Darstellung (S. 110 z. B. über Sch.s Beweistechnik), in der Treue zu den Sch.schen Ansätzen, die nicht Lieblingsideen in den behandelten Autor hineininterpretiert, vor allem aber durch den Aufweis längst nicht genug bekannter und ausgewerteter Beiträge, die Sch. zu modernen Fragestellungen lieferte, derjenige Teil, den selbst jeder Kenner Sch.s mit Spannung lesen wird. Anstelle einer vollständigen Inhaltsangabe, die der Leser hier wie im ersten Teil genügend aus dem ausführlichen Inhaltsverzeichnis ersehen kann, hebe ich hervor, sowohl Sch.s wie des Autors Verdienst unterstreichend, die Ausführungen über Auctoritas als lebenschaffende Gewalt (112), über den Lehrapostolat, der nicht bloß Wahrheitsübermittlung, sondern auch auktoritative Geltendmachung der Wahrheit ist, über das Verhältnis von Leitungs- und Weihehierarchie und die Einordnung des Lehrapostolates (in Überwindung der unekklesiologischen Dreiteilung der Ämter Christi, hierbei die leider ungedruckte Münsteraner Dissertation von 1946: J. Fuchs, „Vom Wesen der kirchlichen Lehrgewalt. Eine Kontroverse des 19. Jh., histor. Beitrag und system. Versuch" benutzend), wobei Sch. die bischöfliche Lehrautorität in der Weihegewalt gründen läßt, über die organische Art, wie Sch. die aktive (Lehr-) und die passive (Glaubens-)Unfehlbarkeit der Kirche zueinander stehen läßt, wobei Sch. in seiner organologischen Art gegenüber einer zu einseitig juristischen Betrachtung des Problems im Blick auf den nicht bloß im Papste wirksamen Hl. Geist der Differenzierung der allgemeinkirchlichen Unfehlbarkeit und ihrer relativen Selbständigkeiten besser gerecht wird. J. Beumer (Schol 34, 1959, 599) sagt in seiner Besprechung m. E. unberechtigt, Bartz habe nicht die Einseitigkeiten Sch.s verschweigen dürfen. Das gilt besonders von Beumers Bemerkung zu der Behandlung des sensus fidelium. Die Begründung, die Sch. gibt, fundiert natürlich wie bei Franzelin im aktiven kirchlichen Lehramt (S. 148), sieht aber doch mit Recht auch im sensus fidelium „ein relativ selbständiges und unmittelbares Zeugnis des Hl. Geistes" und damit auch ein „bedeutsames motivum credibilitatis". Diese Wirksamkeit des Hl. Geistes unmittelbar in den Gläubigen, außer der per superiorum ministerium, erwähnt übrigens Mystici Corporis (S. 150 A. 22). Endlich weise ich noch hin auf die Probleme der Verkündigungstheologie, wo Bartz Sch.s hohe Auffassung von der Theologie als Funktion des Kirchlichen Lehrapostolates herausstellt und damit auch ihren Anteil an der mütterlichen, Leben vermittelnden Aufgabe eben dieses Kirchlichen Lehramtes. Bedeutsam ist endlich, was Sch. nicht bloß (wie gewöhnlich) über den Fortschritt, sondern auch über die Möglichkeiten eines Rückschrittes in der Lehrverkündigung der Kirche sagt. Diese ist erst Sch. „in systematischer Untersuchung" angegangen (S. 170). In seinem Schluß, der das Kirchenbild Sch.s auf dem „Untergrund seiner Konzeption des Lehrapostolates" behandelt, verteidigt Bartz Sch.s zentralen Gebrauch von der Metapher „Leib Christi" für die Kirche gegenüber M. D. Koster. Dieser hat darin die Gefahr eines latenten Dualismus gesehen, insofern das mystische und das sozial-rechtliche Moment unausgeglichen nebeneinander ständen. Nach Bartz ist der Vorwurf gegenstandslos, da die Kirche für Sch. „ein vom Hl. Geiste beseelter und von Christus als dem unsichtbaren Haupte . . . regierter Organismus" (S. 177) sei.

Leider einige Druckfehler: S. 111 „Übermut" statt Übernatur; S. 126 A. 49 fehlt zu sanctae „Ecclesiae"? S. 131 Vertauschung der 10. und 11. Z.; S. 153 A. 2: Bedeutung Gebrauch? Außerdem wäre S. 146 zu den Eph 4, 11 genannten „Propheten und Evangelisten" wohl die heutige exegetische Auffassung anzuführen gewesen (siehe auch Eph 3, 5; 2, 20), die die Propheten nicht so gering einschätzt, wie Sch. Dogm. I Nr. 167 es tut („nur die Wirksamkeit der Apostel n a c h a u ß e n unterstützen"). Vgl. hierzu des Rez. editionskritische Anregung bezüglich der exegetischen Fragen (ThRev 55, 1959, 102).

M ü n s t e r. A. K o l p i n g.

Frickel, P. Michael O.S.B., **Deus totus ubique simul.** Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart im Rahmen der Gotteslehre Gregors des Großen. Freiburger Theologische Studien, Heft 69. XVI und 148 Seiten. Freiburg 1956. DM 7,40.

Die vorliegende Arbeit, eine der theol. Fakultät der Päpstl. Benediktiner-Hochschule S. Anselmo zu Rom vorgelegte Dissertation, „will . . . von der spekulativen Seite her einen Beitrag liefern für eine gerechtere Würdigung des Theologen Gregor" (6). Das geschieht durch „eine vollständige Darlegung dessen, was zum Thema der Theodizee ... (von ihm) ausgesagt wurde" (7). Zugleich soll „das Abhängigkeitsverhältnis zu Augustinus auf diesem Gebiete näher bestimmt" werden (6). Damit hat Fr. die verdienstvolle Aufgabe übernommen, ein noch zu wenig bearbeitetes Gebiet theologischer Lehren Gregors zu erfassen und darzustellen.

In der Einleitung, worin Ziel, Aufgabe und Methode der Untersuchung dargetan werden, erklärt Fr., weshalb er sich auf die allgemeine Gottgegenwart beschränkt und nicht auch die gnadenhafte, übernatürliche Gottespräsenz (Einwohnung) behandelt (6).

Das e r s t e K a p i t e l gibt über Gregors Ansichten zur natürlichen Gotteserkenntnis Aufschluß. Obwohl Gott überall gegenwärtig ist, so kann er doch nicht in unmittelbarer Schau natürlicher Erkenntnis gesehen, sondern nur durch Vermittlung der Schöpfung und vor allem durch Innenschau, d. h. aus der Betrachtung der Natur der eigenen Seele, analog erkannt werden. Gregor strebt bei solchen Aussagen nicht eigentlich an, eine ontologisch-metaphysische Demonstration von Gottes Sein und Dasein zu geben. Nur im Ansatz findet sich der metaphysische Gottesbeweis als Schluß vom geschaffenen, veränderlichen Sein auf Gott, das ungeschaffene, unveränderliche Sein. Selbst bei Verwendung augustinischer Gedanken und Begriffe bleibt er mehr im Psychologischen haften.

Trotz dieser Sachlage ist die Gotteslehre Gregors sehr reichhaltig, wie sofort das z w e i t e K a p i t e l aufweist, das dem metaphysischen Gottesbegriff Gregors gewidmet ist. Der Lehrgehalt seiner Schriften über „Gott in seinem Selbstsein" wird „in einer synthetischen Analyse des gregorianischen Seins-, Geist- und Schöpferbegriffes entwickelt" (30—31). Nach Job 23, 13 ist für Gregor Gott das „einzige" Sein, das metaphysisch vor allem die Unveränderlichkeit, Einfachheit und Ewigkeit einschließt. So erscheinen bei Gregor tatsächlich, wenn auch nicht systematisch dargeboten, alle für eine gültige metaphysische Zeichnung des göttlichen Seins notwendigen Begriffe.

Im d r i t t e n K a p i t e l sprechen die Haupttexte der Gegenwartslehre Gregors zu uns. Das Verhältnis Gottes zu seiner Schöpfung findet Fr. bei Gregor durch dessen Aussagen zur Transzendenz wie Immanenz Gottes aufgezeigt. In bewußt antithetischen und beinahe ausgesucht paradoxen Wendungen legt er das Wesen von Gottes Allgegenwart offen. Die wichtigste Stelle findet sich in den Moralia 2, 12, 20, die schon Scheeben als klassisch bezeichnet hat. Ein im gleichen Kapitel angestellter Vergleich mit den großen Theologen der lateinischen Tradition — vorab Augustinus, Hieronymus, Ambrosius und Hilarius — ergibt „im Rahmen der gemachten Untersuchung die weitgehende Eigenart und Selbständigkeit der gregorianischen Darlegung von Mor 2, 12, 20" (84).

Das v i e r t e K a p i t e l legt die verschiedenen Weisen der Allgegenwart Gottes dar. Es wird im einzelnen der theologische Gehalt der von Gregor verwandten Ausdrücke herausgearbeitet. Die jeweils parallel nebeneinander stehenden Termini sind in der Hauptsache der „umfangende" und der „inseiende" Gott (concludere, esse circumquaque, continere und implere, replere, penetrare), und dann der „regierende" und „erhaltende" Gott (praesidere, regere und sustinere, sustentare, portare). Durch diese, in vielerlei Abwandlungen auftretenden Ausdrücke hat Gregor „vor allem die absolute Größe, Unermeßlichkeit und Transzendenz anschaulich betonen wollen" (92). Darüber hinaus weist er auf die aus der Schöpfereigenschaft sich ergebende, „alles durchherrschende Wirklichkeit (hin), der sich kein Sein und Geschehen der geschaffenen Ordnung entziehen kann"; „Gott erscheint als der absolut notwendige Seinsgrund" (97), der folglich auch unter all diesen Aspekten jeglicher Kreatur gegenwärtig ist. Ähnliches gilt von Gottes Gegenwart im zeitlichen Sinne verstanden. Gott selbst steht in seiner eigenen überzeitlichen Gegenwart; für ihn gibt es überhaupt kein Vorher und Nachher. Und alles, was war, ist oder sein wird, das „ist ewig da vor Gottes Angesicht" (100). Ein kleiner E x k u r s, ein „Vergleich der Ausführungen Gregors mit der thomistischen Lehre von der Allgegenwart Gottes", schließt dieses Kapitel ab.

Das f ü n f t e K a p i t e l zeigt im einzelnen auf, wie der spekulative Gedanke der Allgegenwart Gottes oft formelhaft in den Werken Gregors auftaucht, vornehmlich, um die aszetisch-praktischen Folgerungen daraus zu ziehen. Die charakteristischen Formeln sind vor allem Deus Spectator, Deus Judex internus und Deus Auctor und Adiutor. Der S c h l u ß der Arbeit bietet das Gesamtergebnis der Untersuchung dar.

Die Untersuchung Fr.s zeugt von einer intensiven Durcharbeit der Werke Gregors; besonderer Fleiß ist auf Vollständigkeit in der Aufführung aller einschlägigen Textstellen gelegt. Trotz dieser Vorzüge glauben wir doch, in nicht unwesentlichen Punkten einiges sagen zu müssen.

Da ist zunächst der Versuch, „das Abhängigkeitsverhältnis zu Augustinus . . . näher zu bestimmen" (6). Zahlreiche Aussagen beider Kirchenväter werden gegenübergestellt. Und doch, wenn man etwa liest: „Diese Gegenwart der Zeiten in Gott findet klassischen Ausdruck in folgender, w o h l v o n A u g u s t i n u s e n t l e h n t e n Stelle" (100), oder gar: „Gregor . . . (bringt) folgende, s i c h e r i r g e n d w o (!) b e i A u g. ü b e r n o m m e n e Argumentation" (63, Anm. 1), dann verliert man das Vertrauen, eine gültige Darstellung des Abhängigkeitsverhältnisses vor sich zu haben. Und derartige Formulierungen finden sich allzu oft. Da wird gesprochen von einer „klassischen Definition . . ., die der des hl. Aug. . . . und auch der des hl. Thomas . . . inhaltlich gleichkommt" (42—43); von einer „Formulierung . . ., die . . . an Dichte und Prägnanz der dialektischen Aussage würdig neben die berühmten Stellen bei Aug. treten kann" (65); davon, daß „die Dichte des dogmatischen Gehaltes erstaunlich und in dieser Präzision kaum zu übertreffen (ist)" (97); und ein „Satz (Gregors offenbart) die Zusammenschau zweier theologischer Dimensionen, wie sie in solch anschaulicher Realität nur selten geglaubt und gepredigt wird" (97). Das alles, wohlgemerkt, bei Texten, für die Gregors „Selbständigkeit" (84) nachgewiesen wird. Und doch wird immer wieder von der „Depontenzierung des Augustinismus" gesprochen (134; auch schon 1; 6; etc.; vgl. auch die jeweiligen Endabschnitte auf den Seiten 53; 58; 62; 112—113; 126). Wieweit man tatsächlich von „Augustinismus", „gregorianischem Augustinismus" oder von Gregor als dem „Schüler Augustins" sprechen soll bzw. darf, möchten wir dahingestellt sein lassen; man verbindet damit gewöhnlich doch andere Gedankeninhalte. Hier dürfte sicher das gelten, was der Referent der vorliegenden Dissertation, P. Kassius Hallinger OSB, in einer Untersuchung über Gregors monastische Ausrichtung schreibt: „Gleichungen, falls vorhanden, sind strikt zu beweisen. Es liegt ferner auf der Hand: Nur e x k l u s i v e Gleichklänge können zwischen zwei Texten das Verhältnis wirklicher Abhängigkeit begründen" (Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt: Commentationes in Regulam S. Benedicti = Studia Anselmiana 42 [1957] 238). Und was beim Abhängigkeitsverhältnis zwischen Gregor und Benedikt recht ist, ist bei dem zwischen Gregor und Augustinus billig.

Doch auch, wenn man sich die Darlegung der eigentlichen Lehre Gregors ansieht, meldet sich einiges Unbehagen. Den lapidaren Sätzen der Einleitung: „Die Größe Gregors des Großen liegt nicht auf dem Gebiete der theologischen Spekulation. Wenn daher die historisch-theologische Bedeutung eines Kirchenvaters nach seiner Fähigkeit zum metaphysischen Denken, nach Originalität seiner theologischen Einsicht oder auch nur Problematik beurteilt wird, so wird eine diesbezügliche Wertung Gregors nicht gut ausfallen" (1), stehen in der Arbeit so viele andere gegenüber, die das Gegenteil ausdrücken, daß man sich fragen kann, zu welcher Aussage sich Fr. denn nun hingeneigt fühlt. Einige positive Aussagen haben wir schon gebracht. Weitere sind etwa: „. . . der metaphysische Gottesbegriff Gregors, der in anderen Kategorien und Denkschemen gedacht, die Fülle des Actus purus der Scholastik sicherlich erreicht" (43); „das eigentlich Bemerkenswerte dieses Textes liegt in der betonten Tatsache von Transzendenz und Immanenz in einem. Das hat Gregor selbst unmittelbar vor der obigen Stelle in unübertrefflicher Kürze und Dichte ausgedrückt" (67); Gregors „viergliedrige Präsenzformel" zeigt „ausgefeilte Dialektik" (83), ist ein „dialektisches Meisterstück" (74) von „weitgehender Eigenart und Selbständigkeit" (84). Es wird die „unnachahmbare Wortverbindung" (87) eines entscheidenden Textes gelobt und „die plastische Gestaltungskraft theologischer Gedanken und Wahrheiten, welche zumindest in der Lehre von der Allgegenwart Gottes Aussagen von ‚unnachahmlicher Prägnanz' hinterlassen hat" (103), herausgestellt. Und doch soll Gregor „auf dem philosophisch-theologischen Grenzgebiet kein eigenständiger, origineller Denker" gewesen sein, und „ihm trotz mancher Ansätze das Gespür für echte Problematik gefehlt" haben (132). Es bleibt uneinsichtig, wie jemand, dem „Mangel an metaphysischem Gespür" (132) nachgesagt wird, die oben aufgeführten Urteile erhalten kann.

Es scheint, daß sich Fr. durch irgendwelche Vorurteile den Blick hat trüben lassen. Andernfalls könnte nicht das tatsächlich potitiv entdeckte und gut herausgestellte Gedankengut Gregors einfach als „unbewußter Nachklang der augustinischen Denk- und Sprechweise" (37), als „Reminiszenzen an den Meister" (53), als „zufällig übernommenes Bruchstück" (61) angesprochen werden. So kam es auch sicher, daß Fr. im 5. Kapitel nur negative Ergebnisse bringt, während in den voraufgehenden die rein spekulative Seite der Lehren Gregors als solche gut herausgearbeitet ist. Wenn die Aussagen der ersten vier Kapitel gültig sind — und das sind sie im genannten Sinne — und entsprechend gewertet werden, dann kann man doch bei der „Auswertung für die asketisch-sittliche Belehrung", selbst bei sehr häufig gebrauchten Formeln, eben nicht mehr von bloßen Formeln reden. Vor allem möchten wir als unrichtiges Ergebnis herausstellen, was S. 112 gesagt wird: daß die zu sehr betonte „Richtergegenwart Gottes . . . der Präsenzlehre Gregors einen einseitigen, wenn nicht düsteren Zug, wenigstens was die praktische Anwendung dieser Wahrheit betrifft", gibt. Es trifft nicht zu, daß Gott als (furchtbringender, strafender) Richter „der persönlichen Grundstimmung Gregors und . . . allgemein der asketisch-monastischen Haltung der Frommen seiner Zeit" (113) entsprochen hätte und „das konkrete Gottesbild des Mönchspapstes von der Idee des richterlichen Gottes getragen und beherrscht" gewesen wäre (113). Nicht nur den strafenden, sondern auch den das Gute belohnenden, den Guten helfenden Richter kennt Gregor (vgl. u. a. als sehr bezeichnend: Mor 27, 17, 33: PL 76, 418 C—419 D). Das viel Wichtigere aber hat Fr. ganz beiseite gelassen; für Gregors Gottesbild ist der Vater-Gott wenigstens ebenso entscheidend wie der Richter-Gott. Sicher an die 50 Stellen lassen sich anführen, an denen der Präsenzgedanke mit dem an den Vater-Gott verknüpft ist. Ja, wenigstens in zwei Texten genügt Gregor sozusagen das Vaterbild für Gottes wohlwollende Gegenwart nicht mehr; er spricht von der „circumplectens (ein Ausdruck, der zu den im 4. Kapitel behandelten gehört) nos divina misericordia", vom „sinus matris vestrae aeternae sapientiae", von den „ubera pietatis Dei" (HEv 2, 25, 9 f.: PL 76, 1195 B—D).

Den Hauptgrund für die Fehlergebnisse des letzten Kapitels und für die Gesamtbewertung der Gedanken Gregors im Vergleich zu Augustinus glauben wir darin zu sehen, daß es methodisch unglücklich war, das Thema in der vorliegenden Form auf die „Aussagen zur Theodizee" (vgl. 7) zu beschränken. Gerade bei Gregor müssen dann fast notwendig Verzeichnungen die Folge sein. Darüber hinaus ist auch in dieser Arbeit wieder viel zu wenig beachtet, welchen Charakter die Schriften Gregors haben. Sie sind doch durchweg geistlich-aszetische Ansprachen bzw. Niederschriften solcher Art. Und so wird es stets die Frage sein müssen: Was hat Gregor an theologisch-spekulativem Gedankengut in sie hineingelegt? — und das ist Vieles und Tiefes. Niemals aber darf man Gregors Werke mit ihrem genannten Charakter ohne weiteres jenen Werken Augustins oder anderer gegenüberstellen, die in sich, schon in der Absicht ihres Verfassers, unmittelbar spekulativ-dogmatisch verstanden sein wollen. Gregor „verengt" nicht die Lehren (vgl. 52 Anm. 183), sondern er wendet sie an, und es ist erstaunlich, wie er doch nicht weniges dogmatisches und spekulatives Gedankengut für seine eigentlichen Anliegen verwendet. Das zeigen recht deutlich die ersten vier Kapitel dieser Arbeit, in denen Fr. tatsächlich durch die positive Darlegung der Lehren Gregors sein Ziel erreicht hat, nämlich diesem Kirchenvater eine gerechtere Würdigung zu verschaffen. Es ist schade, daß man der Gesamtwertung Gregors, dem Vergleich zu Augustinus und und dem fünften Kapitel nicht die gleiche Zustimmung geben kann.

Gerleve/Westf. Raphael Schulte OSB.

Böhi, Alfons, **Der spätberufene Priester.** Eine psychologisch-pädagogische Studie seines Werdeganges. Universitätsverlag Freiburg/Schweiz 1956. 162 S. DM 12,—.

Das in dieser Untersuchung behandelte Anliegen erscheint fraglos wichtig genug, zumal wenn man bedenkt, daß die Zahl der Spätberufenen voraussichtlich noch weiter zunehmen wird. Papst Pius XII. hat in der bekannten Adhortatio „Menti nostrae" vom 23. September 1950 über die Spätberufenen anerkennend und ermutigend gesagt: „Sie leuchten nicht selten durch größere und solidere Tugenden hervor, . . . da sie schon bedeutende Schwierigkeiten überwunden und im Kampf des Lebens ihr Herz gefestigt haben."

Der Verfasser dieser gründlichen Studie erscheint für eine solche Erhebung besonders qualifiziert, da er lange Zeit als Lehrer und Erzieher spätberufener Priestertumskandidaten in einem Spätberufenenheim reiche Erfahrung sammeln konnte und auch die einschlägige Literatur gut zu Rate gezogen hat. Die Untersuchung wurde mittels eines Fragebogens durchgeführt, der 45 gut gewählte Fragen enthielt. Es ist bemerkenswert, daß fast alle, denen der Fragebogen zuging, gerne, ja viele mit spürbarem Interesse, geantwortet haben. Die 300 Antworten der Spätberufenen, von denen 38 aus der Schweiz, 134 aus Frankreich und 128 aus Deutschland (allerdings nur aus einer Spätberufenen-Nachwuchsschule) stammen, wurden sorgfältig und umsichtig ausgewertet. Dabei betont der Verfasser wiederholt und ausdrücklich, daß er mit seiner Untersuchung nur die natürlichen Voraussetzungen und die psychologische Struktur der Spätberufenen herausstellen und daraus die entsprechenden pädagogischen Folgerungen ableiten wolle. Das tiefste und

innerste Geheimnis der Berufung zum Priestertum als Geheimnis der Gnade ist psychologisch und statistisch ja auch nicht zu erfassen. 33 Tabellen im Text machen den gefundenen Tatbestand anschaulich und übersichtlich. Auf Einzelheiten kann hier nicht näher eingegangen werden.

Aus der Untersuchung dürfte sich ergeben:

1. Es gibt eine wirkliche Spätberufung zum Priestertum, wobei nicht selten besondere Schwierigkeiten auftauchen. Aber es ist eine erfreuliche Feststellung, daß die allermeisten Kandidaten die Hemnisse und Schwierigkeiten positiv, ja viele mit idealem Schwung überwinden. Die Spätberufenen erscheinen nicht nur ganz normal, sondern auch moralisch recht gesund und wertvoll.
2. Die Spätberufenen haben ihre eigene psychische Struktur, die den Erzieher vor neue Aufgaben stellt. Sie erwarten und brauchen besonders verständnisvolle Führung, rechte Selbständigkeit, Freiheit und echtes Vertrauen.

Man möchte die wertvolle Arbeit nicht nur in der Hand der Leiter und Erzieher in Spätberufenen-Anstalten wissen, sondern sie auch allen Seelsorgern und Jugenderziehern herzlich empfehlen. Ihr Studium könnte gerade den Priestern an der Front eine wirksame Anregung werden, mehr als bisher in ihrem Bereich auch Spätberufe klug und diskret zu wecken und zu fördern.

Osnabrück. P. Schaeper.

Kleine Berichte

Al Ghasali, Das Elixier der Glückseligkeit, aus persischen und arabischen Quellen in Auswahl übertragen von Hellmut **Ritter.** Düsseldorf—Köln, Eugen Diedrichs Verlag, 4.-6. Tausend, 1959, 225 S. (Diedrichs Taschenausgaben 18). 10,80 DM.

Nur selten wird der Unterschied zwischen dem Bedürfnis nach unerbittlicher Spekulation und unbedingter Frömmigkeit so sehr als Widerspruch empfunden wie bei Al Ghasali, und nur selten erwächst aus diesem durchlebten Widerstreit eine kleine Schrift, die so klar und einfach, so tief und weit, so menschlich und fromm ist wie „Das Elixier der Glückseligkeit". Wenn diese Schrift als für das Volk geschrieben bezeichnet wird, so trifft das zu, sofern sie, persisch geschrieben, sich an diejenigen wendet, die des Arabischen unkundig sind, und sofern sie nicht die Zeit aufwenden können, dickleibige Werke zu lesen. Nicht aber will „Volk" sagen, daß die Gemeinten dem Feinsinn der Gedanken und dem Frohsinn erlösenden Glaubens unzugänglich seien. Wenn auch da und dort erkennbar wird, daß der Islam auf eine Männerkultur mit Stammesethik zurückgeht, so ist Al Ghasali doch überzeugt, daß jeder Mensch aus der Versenkung in Gott die Einsicht und Kraft gewinnen kann, um die Geschöpfe als Zeugen Gottes und die Menschen als Brüder im Glauben betrachten zu können, ohne deswegen den Sinn für die Klugheit im Alltag zu verlieren. „Wisse, der Schlüssel zur Erkenntnis Gottes ist die Selbsterkenntnis" (33); „das Herz ist gewachsen für die jenseitige Welt" (38).

Die jetzige Ausgabe ist eine Wiederholung der ersten von 1923.

Münster/Westf. Antweiler.

Arayathinal, Thomas M.O.L., **Aramaic Grammar** (Method Gaspey-Otto-Sauer). Mannanham, Kerala State, S. India. Part I: XIV u. 457 S. mit **Key to the Aramaic Grammar** 82 S., 1957; Part II: XIX u. 423 S. mit **Key** 75 S., 1959.

Die beiden Bänddchen der *Aramaic Grammar* bieten eine praktische Grammatik des klassischen Syrisch (in Südindien sagt man dafür etwas ungenau aramäisch, daher der Buchtitel), und zwar des östlichen und westlichen Syrisch. Der Verf. wollte keine streng wissenschaftliche Grammatik schreiben (eine kurze wissenschaftliche *Introduction* schrieb der bekannte Professor für atl. Exegese, hebr. u. syrische Sprache an der Univ. Nijmegen, van der Ploeg, in Part I, S. I-III), sondern ein Lehrbuch nach der bekannten Methode Gaspey-Otto-Sauer.

Im ersten Teil behandelt A. in 40, im zweiten Teil in 21 Lektionen die Etymologie und Syntax (Nomen, Pronomen, Adjektiv, Verbum, Partikel) des Syrischen. Ständig schwebt dem Verf. vor Augen, daß er ein Übungsbuch verfassen will. Die Sätze sind gut gewählt und mit vielen Krücken versehen: bei den syr. Stücken (die also zu übersetzen sind) sind kurze Hinweise auf die Paragraphen der Gramm. notiert und gelegentlich eine Wiedergabe (in Englisch) beigegeben. In noch ausgedehnterem Maße ist dies bei den englischen Übungssätzen geschehen (die also ins Syr. zu übersetzen sind); sehr oft, namentlich zu Beginn, ist die syr. Wiedergabe beigefügt.

Es ist zu begrüßen, daß bei den syr. Übungsstücken die Beispiele der Bibel (Peschitta), den Vätern (Aphraat, Ephräm, Philoxenus von Mabbug), den Martyrerakten und Heiligenleben (Ausgabe Bedjan), den liturgischen Büchern (Brevier, Missale und anderen liturg. Schriften der Ost- und Westsyrer) entnommen sind. Bei den bibl. Zitaten sind gewöhnlich Kap. und Vers notiert (warum nicht an allen Stellen?); ebenso steht bei den A.M. (= Acts of Martyrs and Saints, sieben Bände) gewöhnlich die Fundstelle. Es wäre wünschenswert, daß dies auch bei den Kirchenschriftstellern geschehen wäre und nicht bloß ganz allgemein „Aphr." o. ä. notiert worden wäre.

Den Druck besorgte die St. Joseph's Press in Mannanam; trotz größter Sorgfalt des Setzers und Korrektors sind doch etliche Druckfehler vorgekommen; in den Corrigenda (Part I, S. 1-4 vor dem Key und Part II, S. 1 f. zu Beginn des Buches, nicht wie S. XII angegeben an der gleichen Stelle wie in Part I) sind sie verbessert. Es ist wohl nur wenigen bekannt, daß in Südindien das alte Syrisch als die Sprache der Liturgie sehr geschätzt ist; als vor einigen Jahren ein indischer Karmelitenpater mich besuchte, war er höchst erfreut, seine syrische Kirchenbibel (die Peschitta), und namentlich die stattliche, vortreffliche Faksimile-Ausgabe des Codex Syrohexaplaris Ambrosianus (ed. Ceriani 1874) vorzufinden.

Alle Lernbeflissenen des Syrischen werden mit größtem Gewinn die beiden Bänddchen benützen und dem fleißigen Verf. für dieses praktische Übungsbuch dankbar sein.

Würzburg. Joseph Ziegler.

Hervada Xiberta, Francisco Javier, **La impotencia del varón en el Derecho Matrimonial Canónico.** Pamplona, Editorial Gomez. 244 Seiten.

Unter den heutigen Kanonisten kann man in der Behandlung des Problems der Impotenz im allgemeinen zweierlei Methoden beobachten: die theologisch-moralische Methode, die sich auf Daten der biologischen Forschung stützt, und die historische Methode, die die Ansichten der berühmtesten Autoren aller Jahrhunderte befragt, um sich dann zu der nach ihrer Ansicht vorherrschenden zu bekennen.

Der Verf. dieses Buches versucht, eine Lösung dieses Problems auf juridischem Wege zu finden. Was lehrt das Recht über die wesentlichen Elemente jeder Verpflichtung? Auf welche Merkmale weisen die Juristen hin bei Vertragsangebot und Ableistung? Gelegentlich sieht sich der Verf. gezwungen, Begriffe und Konstruktionen zu Hilfe zu nehmen, die der Rechtswissenschaft nicht eigen sind, z. B. die Abgrenzungen der Begriffe „Sinn" und „Zweck"; aber sie dienen in diesen Fällen als Ausgangs- und Stützpunkte des technisch-juristischen Aufbaues.

Der erste Teil des Buches hat nur ein Kapitel: Theorien moderner Kanonisten über die Impotenz des Mannes und über die „copula perfecta matrimonialis". Dem 2. Teil: „Revision des Problems" wird in 2 Abschnitten der breitere Raum gewidmet. Abschnitt 1 interpretiert in 2 Kapiteln den Kanon 1068; Abschnitt 2 bringt eine dogmatisch-juridische Konstruktion des behandelten Hindernisses im Lichte des Naturrechts. Die 3 Kapitel behandeln Impotenz und

Sterilität, die „copula perfecta" und die Impotenz als Ehehindernis.

In der Bibliographie figurieren hauptsächlich spanische und italienische Autoren.

Lima (Peru). P. Herm. Rüschhoff MSC.

Siegl, Josef: **Franz von Baader.** Ein Bild seines Lebens und Wirkens. Bayerischer Schulbuch-Verlag, München 1957, 107 Seiten, Halbleinen DM 8,50.

Was die Studie von Siegl zu sein beabsichtigt, nämlich eine Bereicherung des Sozialkundeunterrichts an höheren Lehranstalten, das ist sie in hervorragender Weise. In der geistigen Gestalt Franz von Baaders (1765–1841) reflektiert sich kaleidoskopartig die ganze geistesgeschichtliche und soziale Problematik der beiden letzten Jahrhunderte.

Entscheidend ist vor allem, daß der Jugend unserer Zeit des weltanschaulichen Pluralismus und der sozialen Desintegration in Baader ein Mann vor Augen tritt, der sich aus der zentralen Idee eines göttlichen Kosmos, verbunden mit der ebenso zentralen Idee des Organismus-Gedankens, eine „heile Welt", eine heile Gesellschaft vorstellen konnte. Mag man dem Romantiker auch nicht in allem folgen, so erhalten viele seiner Gedanken doch ein besonderes Gewicht durch außerordentlich zeitnahe und zugleich zeitlose Forderungen am Beginn der industriellen Revolution. Hervorzuheben sind vor allem seine fundierte Kritik des klassischen Liberalismus und des darauf sich gründenden Kapitalismus manchesterlicher Prägung schon im Jahre 1835, die Forderung nach staatlicher Sozialpolitik für den „Proletair" (im allgemeinen erst eine Erkenntnis des späten 19. Jahrhunderts), die Forderung nach einer rechten Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft nach ständischem Muster.

Man kann dem Bayerischen Schulbuch-Verlag und dem Verfasser zu dieser Studie gratulieren. Es wäre zu wünschen, wenn nach ihrem Vorbild ähnliche literarische Porträts für die Jugend der höheren Lehranstalten entständen, etwa über Adam Müller, die Brüder Reichensperger, Josef Görres, Adolph Kolping, Wilhelm Emmanuel von Ketteler u. a.

Der Autor hat sehr gut daran getan, sich der paraphrasierenden Darstellung der Baaderschen Gedanken möglichst zu enthalten und Baader selbst in seiner prägnanten Diktion sprechen zu lassen.

Münster/Westf. Wilhelm Weber.

Bacht, Heinrich SJ (Hrsg.), **Die Tage des Herrn.** Verlag Josef Knecht, Frankfurt/Main. Dünndruck-Taschenausgabe. I. Winter. 1959. 288 S. 6,80 DM. II. Frühling. 1960. 316 S. 6,80 DM.

Dieses neuartige Betrachtungsbuch bietet für alle Sonn- und Feiertage sowie für die bedeutsamsten Heiligenfeste meditative Lesungen aus der Liturgie, den Kirchenvätern, modernen Theologen und anderen religiösen Schriftstellern (darunter auch vereinzelt Nichtkatholiken). Das einführende Geleitwort schrieb Urs von Balthasar. Verschiedene Register erleichtern die Benutzung und ermöglichen eine thematische Zusammenstellung der Lesungen. Das Werk beruht auf der französischen Veröffentlichung „Les Jours du Seigneur" von P. Drujon und R. Cappanera unter Mitarbeit von G. Villepelet, die in den Éditions du Temoignage Chrétien, Paris, erschienen ist. Der abschließende Teil Sommer-Herbst ist in Vorbereitung.

Personennachricht

Am 15. Januar 1960 verstarb im Alter von 59 Jahren Prof. Dr. theol. Ludwig Link, Ordinarius für Katholisches Kirchenrecht und Senator der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz.

Theologische Bibliographie

Auswahl von neuerschienenen Büchern und Aufsätzen zur Theologie und ihren Grenzgebieten

Zusammengestellt von Robert Samulski, Münster
unter Mitarbeit von Erwin Gotenburg*, Münster
und Heinrich Rennings**, Münster
[Vorbemerkungen s. ThRev L, 1954, 28]

I. Gesamttheologie

1. Allgemeines

Bibliographie. — Hanssens, S.: Bibliographie. T LIV: Anné 1959. — Lou: Bur. de la Revue (d'histoire ecclésiastique) 1959. 620 *p. = RHistEccl LIV [suppl.].

Referate über [deutsche] theologische **Dissertationen** in Maschinenschrift. — ThLZ LXXXIV, 1959, 133-146.

Theologische und philosophische Doktordissertationen der Universität **Freiburg** ⟨Schweiz⟩ 1958-1959. — FrbZPhTh VI, 1959, 467-468.

Pfister, W., OP, und Paul Wyser, OP: **[Thomistische]** Bibliographie. — FrbZPhTh VI, 1959, 104-120. 231-248. 334-360. 469-490. 496.

Książka katolicka w **Polsce**. Spis bibliograficzny wydawnictw katolickich za rok 1956. — [Warszawa:] Ars christiana 1957. 46 str. [Das katholische Buch in Polen. Bibliogr. f. d. Jahr 1956.]

Madey, Johannes: Theologisches Forschen im [heutigen] Polen. — TrThZ LXVIII, 1959, 360-364.

Zeitschriftregister. — Indices generales. Vol. I-XXV annorum 1935-1959. — **Orientalia Christiana periodica** XXV, 1959, 361-469.

Festschriften. — Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festgabe zum 70. Geburtstag von Emil **Brunner**. (Hrsg.: Peter Vogelsanger.) — Zü Stu: Zwingli Verl. [1959]. 380 S.; S. 349-370; Brunner-Lauterburg, Margrit: Verzeichnis der Veröffentlichungen von Emil Brunner.

Miscellanea in honorem R. P. Felicis Mariae **Capello** S.J. — R: Pont. Univ. Gregoriana 1959. XXIV p., p. 201-622. = PerMor CanLit IIL, 1959, fasc. 3/4; ib. p. IX-XXIV: Scripta R.P.F. M. Capello S. J.

Für Kirche und Recht. Festschrift für Johannes **Heckel**. Zum 70. Geburtstag. Hrsg. v. Siegfried Grundmann. — Köln [&] Graz: Böhlau 1959. VIII, 360 S.; Ln. DM 27,—; S. 351-360: Heckel, Martin: Schrifttumsverzeichnis Johannes Heckel aus dem Gebiete des Kirchenrechts und der kirchlichen Rechtsgeschichte.

Der beständige Aufbruch. Festschrift für Erich **Przywara** (SJ). Hrsg. v. Siegfried Behn (1.) — Nbg: Glock & Lutz (1959). 237 S.; Ln. DM 25,—.

Teilsammlungen. — **Bultmann**, Rudolf: Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. Bd. III (a. d. J. 1929-1958). — Tü: Mohr ⟨Siebeck⟩ 1960. 212 S.; Ln. DM 15,—.

Piontek, Ferdinand (Kapitelsvikar der Erzdiözese Breslau in Görlitz, [Tit.-Bisch. v. Barca]: Hirtenworte. Hirtenbriefe, Hirtenschreiben, Predigten, Ansprachen und Aufsätze. (Hrsg. v. Heinrich Theissing.) — Lpz. St. Benno-Verl. (1958). 295 S.; [westd. Teilausg. u.d.T.:] Piontek, Ferdinand, (Tit.-)Bischof (v. Barca), Kapitelsvikar d. Erzdiözese Breslau: Wir vertrauen auf Gott. Hirtenworte und Hirtenbriefe. Hrsg. v. Gerhard Moschner. — Köln: Wienand Verl. (1959). 96 S.

2. Geschichte der Theologie (vgl. a. VII, 2)

Puech, Henri-Charles, et Pierre Hadot: L'Entretien d'**Origène** avec **Héraclide** et le commentaire de saint **Ambroise** sur l'Évangile de saint Luc. — VigChr XIII, 1959, 204-234.

Meyer, Hans Bernhard, SJ: **Alkuin** zwischen Antike und Mittelalter. Ein Kapitel frühmittelalterlicher Frömmigkeitsgeschichte. — ZkTh LXXXI, 1959, 306-350. 405-454.

Reindel, Kurt: Studien zur Überlieferung der Werke des **Petrus Damiani**. I. — DtArch XV, 1959, 23-102.

Eynde, Damien van den, OFM: Notice littéraire sur les „Institutiones in Decalogum" de **Hugues** de **Saint-Victor**. — Anton XXXIV, 1959, 449-458.

Bertola, E.: San **Bernardo** e la teologia speculativa. — Padova: CEDAM 1959. 151 p. = Publicaz. dell'Istit. Univ. d. Magisterio di Catania; ser. filosofica, Monogr. XI; lir. 1000,—.

Brooke, O., OSB: The trinitarian aspect of the ascent of the soul to god in the theology of **William of St. Thierry**. — Rech ThAncMéd XXVI, 1959, 85-127.

Koper, Rigobert, OFM: Das Weltverständnis des hl. **Franziskus von Assisi**. Eine Untersuchung über das „Exivi de saeculo". — Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1959. 156 S. = Franziskanische Forschungen XIV; DM 12,—.

Zumkeller, Adolar, OESA: Schrifttum und Lehre des **Hermann von Schildesche** OESA ⟨† 1357⟩. — Wü: Augustinus-Verl. 1959. 316 S. = Cassiciacum XV; DM 35,—.

Boland, Paschal, OSB: The concept of „Discretio spirituum" in

* Bearbeiter der Abschnitte I, 2. II, VI, VII, 1. 2. VIII, IX und XI.
** Bearbeiter der Abschnitte XII und XIII.

John **Gerson**'s „De Probatione spirituum" and „De distinctione verarum visionum a falsis". — Wash: CUAPr 1959. X, 165 p.

Haubst, Rudolf: **Nikolaus von Kues** als theologischer Denker. — TrThZ LXVIII, 1959, 129-145.

Claudio da Solesino, OFMCap: L'apologetica di S. **Lorenzo da Brindisi**. Originalità. Stud. stor.-crit. — R: Postulazione gen. dei FF.MM. Cappuccini 1959. XVI, 430 p.

Schultze, Bernhard, SJ: Christozentrik im **russischen** Gedanken. — OstkSt VIII, 1959, 105-126.

Degl'Innocenti, Umberto, OP: **Pio XII** e San Tommaso. — Div III, 1959, 758-774.

evang. — Pfürtner, Stephanus, OP: Die Heilsgewissheit nach **Luther** und die Hoffnungsgewissheit nach Thomas von Aquin. — CathMstr XIII, 1959, 182-199.

Kinder, Ernst: „Realpräsenz" und „Repräsentation". Feststellungen zu Luthers Abendmahlslehre. — ThLZ LXXXIV, 1959, 881-894.

Stupperich, R[obert]: **Karlstadts** Sabbat-Traktat von 1524. — NZSystTh I, 1959, 349-375.

Seifert, Paul: Zur Theologie des jungen **Schleiermacher**. — NZSystTh I, 1959, 184-289.

II. Religionswissenschaft und -geschichte

Schultz, Werner: **Schleiermachers** Deutung der Religionsgeschichte. — ZThK LVI, 1959, 55-82.

Vereno, Matthias: Die Bedeutung der Religionswissenschaft in unserer Zeit. — Kairos, I, 1959, 196-205.

The History of religions. Ed. by Mircea Eliade & Joseph M. Kitawaga. — Chic: Univ. of Chicago Pr. 1959. XII, 164 p.; $ 5,—.

Campbell, J.: The marks of God. Primitive mythology. — NY: Viking 1959. 511 p.; $ 6,—.

Eliade, Mircea: Les **daces** et les **loups**. — Num VI, 1959, 15-31.

Breadsted, J. H.: Development of religion and thought in ancient **Egypt**. — NY: Harper 1959. 403 p. = Harper torchbook. TB LVII; $ 1,95.

Rintchen, B.: Les materiaux pour l'étude du **chamanisme mongol**. I: Sources litteraires. — Wiesb: Harrassowitz 1959. = Asiatische Forschungen III.

III. Missionswissenschaft und -geschichte

Costantini, Celso Card.: Cum Petro in Christo. — R: U.M.C. 1957. 225 p.

Costantini, Celso Card.: [Foglie memor. I-IV.] — R [I: Tipogr. artist.; II-IV:) U.M.C. 1958; [I:] Foglie secche. 442 p.; [II-III:] Con i missionari in Cina ⟨1922-1933⟩. I-II. 494, 414 p.; [IV:] Ultime foglie. 472 p. [; cf.:] Bruls, J(ean): L'histoire d'un renouveau (missionnaire). — ÉglViv XII, 1960, 83-84.

Bruls, Jean: L'encyclique **Princeps pastorum**. — ÉglViv XII, 1960, 5-16.

Kraemer, Hendrik: Religion und christlicher Glaube (Religion and the christian faith, dt.) — Gö: Vandenhoek & Ruprecht 1959. 453 S. = Theologie der Ökumene VIII; Ln. DM 19,80.

Kraemer, Hendrik: Mission im Wandel der Völkerwelt. — Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festg. z. 70. Geburtst. v. Emil Brunner, Zü & Stu [1959], 291-307.

Kohler, Werner: Westliches Christentum in der Begegnung mit den Völkern. Ebd., S. 309-324.

Catarzi, Danilo, Saverian.: Lineamenti di dommatica missionaria. P. gen. — **Parma:** Ist. saveriano missioni estere 1958. XX, 331 p.

Catarzi, Danilo: Saverian.: Teologia delle missioni estere. Aspetti spec. — Parma: Ist. sav. miss. est. 1958. 367 p.

Trong, Nguyen Huu: Le clergé national dans la fondation de l'Église au **Viet-nam**; les origines du clergé vietnamien. — Saigon: auteur 1959. 291 p.

Ebisawa, Armichi: The **Jesuits** and their cultural activities in the **Far East**. — CHM-JWH V, 2, 1959, 344-374.

Evang. Mission. — Bruls, Jean: Le missionnaire catholique devant la mission protestante. — ÉglViv XI, 1959, 399-406.

Taylor, John [Vernon]: The growth of the Church in **Buganda**. — Lo: SCM Pr. 1958. 285 p. = World mission studies; sh. 25,—.

IV. Bibelwissenschaft

1. Allgemeines (Gesamtbibel)

Biblical research. Papers of the Chicago Society of biblical research. Vol. I-III. — Chic 1956-58. [annual journal; $ 1,25 p. vol.]

Bea, Agostino, SJ. [Card.]: La scienza biblica cattolica da Leone XIII a Pio XII. — Div III, 1959, 599-634.

2. Altes Testament (u. nachbibl. Judentum)

Ziegler, Joseph: Zur Einleitung in das Alte Testament. Kritische Gedanken zu Forschung und Lehre. — BiblZ, N.F. IV, 1960, 137-154.

Kahle, Paul E[rnst]: The Cairo Geniza. 2. ed. — Oxf: Blackwell 1959. XIV, 370 p., 10 tabl.; cl. sh. 50,—.

Cramer, Karl: **Genesis** 1-11: Urgeschichte? Zum Problem der Geschichte im Alten Testament. — Tü: Mohr 1959. 61 S. = SggvstVortrSchrTh CCXXIV/CCXXV.

Speiser, E[phraim] A.: The **rivers of paradise**. — Festschrift Joh. Friedrich z. 65. Geburtst., Hdlb 1959, 473-485.

Kaiser, Otto: Stammesgeschichtliche Hintergründe der **Josephs**geschichte. Erwägungen zur Vor- und Frühgeschichte Israels. — VetTest X, 1960, 1-15.

Noth, Martin: Die **Einnahme von Jerusalem** im Jahre 597 v. Chr. — ZDtPalV LXXIV, 1958, 133-157.

Spadafora, Francesco: Gli esuli del 597 e la seconda parte d'Isaia. — Div III, 1959, 438-450.

Whitcomb, John C., Jr.: **Darius** the Mede. A study in hist. identification. — GrR: Eerdmans 1959. X, 84 p. = Evang. theol. soc. publ.; $ 2,75.

Plöger, Otto: Die Feldzüge der Seleukiden gegen den **Makkabäer** Judas. — ZDtPalV LXXIV, 1958, 158-188.

Bouwman, Gisbert, SVD: Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten **Osee, Joel** und **Amos**. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese. — R: Pont. Ist. Bibl. 1958. XX, 154 p. = Analecta Biblica IX; lir. 2 700,—.

Milik, J[oseph] T[haddé]: Le rouleau de cuivre de **Qumrân** ⟨3 Q 15⟩. Trad. et comment. topographique. — RBibl LXVI, 1959, 321-357.

Atl. Theol. — Wildberger, Hans: Jahwes Eigentumsvolk; Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedanken. — Zü: Zwingli-Verlag. 1959. 128 S. = AbhThANT XXXVII; sfr. 19,50.

Nachbiblisches Judentum. — Silver, Abba Hillel: History of messianic speculation in Israel. — From the first through the seventeenth centuries. (Repr.) with a new pref. by the author. — Bost: Beacon Pr. [1959]. 268 p.; $ 1,75.

Essays in **American-Jewish history**. Under the dir. of Jacob Rader Marcus. — Cincinnati: Hebrew Union College Pr. 1958. XX, 540 p. — Publications of the American Jewish archives IV.

3. Neues Testament (u. ntl. Zeitgeschichte)

Schäfer, Karl T[heodor]: Der Ertrag der textkritischen Arbeit am Neuen Testament seit der Jahrhundertwende. — BiblZ, N.F. IV, 1960, 1-18.

Bultmann, Rudolf: Die Erforschung der synophischen **Evangelien**. 3. verb. Aufl. — B: Töpelmann 1960. 54 S. = Aus der Welt der Religion. N.F. I; DM 4,80.

Kürzinger, Josef: Das Papiaszeugnis und die Erstgestalt des **Matthäusevangeliums**. — BiblZ, N.F. IV, 1960, 19-38.

Kürzinger, Josef: Zur Komposition der Bergpredigt nach Matthäus. — Bibl XL, 1959, 569-589.

Descamps, Albert: La structure des récits évangéliques de la **résurrection**. — Bibl XL, 1959, 726-741.

Dupont, Jacques (, OSB): Ressuscité „le troisième jour". — Bibl XL, 1959, 742-761.

Maurer, Christian: **Paulus** als der Apostel der Völker. — EvTh XIX, 1959, 28-40.

Pohlmann, Hans: Hat Luther Paulus entdeckt? — B: Töpelmann 1959. 148 S. = Studien der Luther-Akademie N.F. VII.

Wilckens, Ulrich: Die Bekehrung des Paulus als religionsgeschichtliches Problem. — ZThK LVI, 1959, 273-293.

Benoit, Pierre, OP: La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem. — Bibl XL, 1959, 778-792.

Bammel, Ernst: Judenverfolgung und Naherwartung. Zur Eschatologie des Ersten Thessalonicherbriefs. — ZThK LVI, 1959, 294-315.

Bauer, Johannes Bapt.: Sermo peccati. Hieronymus und das **Nazaräerevangelium**. — BiblZ, N.F. IV, 1960, 122-128.

Ntl. Theol. — Stanley, David Michael, SJ: The conception of our Gospels as salvation-history.— ThStudies XX, 1959, 561-589.

Bartsch, Hans-Werner: Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern. — EvTh XIX, 1959, 116-131.

Meinertz, Max: Zum Ursprung der Heidenmission. — Bibl XL, 1959, 762-777.

Bosch, David: Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu. Eine Unters. z. Eschatologie d. synopt. Evangelien. — Zü: Zwingli-Verl. 1959. 210 S. = AbhThANT XXXVI; sfr. 18,— [Erw. Ev.-theol. Diss. Basel.]

V. Kirchengeschichte

1. Allgemeines

Chaix-Ruy, J.: Anti-historicisme et théologie de l'histoire. — Recherches augustiniennes I, P 1958, 287-302.

2. Gesamte Kirchengeschichte

Wodka, Josef: Kirche in **Österreich**. Wegweiser durch ihre Geschichte. — Wien: Herder (1959). XII, 495 S., 3 Kt.

Cousin, Patrice, OSB: Précis d'histoire **monastique**. — P: Bloud & Gay [1958]. 594 p., 7 ct. h.t. = La vie de l'Église; ffr. 3 800,—.

3. Christliches Altertum (einschl. Patrologie)

Chirat, Henri: Le **„Corpus christianorum"** en marche. — RScRel XXXIV, 123, 1960, 62-73.

Riedmatten, H[enri] de, OP: La **Didaché**: solution du pro-

blème ou étape décisive? — Ang XXXVI, 1959, 410-429. [Zu Audet, J. P.: La Didache, P 1958; s. ThRev LIV, 1958, 134.]

Elze, Martin: **Tatian** und seine Theologie. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht 1960. 137 S. = FKDG IX; DM 14,80. [Ev.-theol. Diss. Tübingen]

Ortiz de Urbina, I[gnacio], SJ: Trama e carattere del Diatessaron di Taziano. — OrChrPer XXV, 1959, 326-357.

Fitzmyer, Joseph A., SJ: The Oxyrhynchus Logoi of Jesus and the Coptic **Gospel according to Thomas**. — ThStudies XX, 1959, 505-560.

Hofius, Otfried: Das koptische Thomasevangelium und die Oxyrhynchus-Papyri Nr. 1, 654 und 655. — EvTh XX, 1960, 21-42.

Mongelli, Giovanni, OSB: La Chiesa di **Cartagine** contro Roma durante l'episcopato di S. **Cipriano** ⟨249-258⟩. — MiscFranc LIX, 1959, 104-201.

Chadwick, H.: **Ossius of Cordova** and the presidency of the **Council of Antioch**, 325. — JTSt, N.S. IX, 1958, 292-304.

Bavel, Tarsicius van, OESA: Répertoire bibliographique de saint **Augustin**. [Contin.] — Aug IX, 1959, 478-544.

Stockmeier, Peter: **Leo I.** des Großen Beurteilung der kaiserlichen Religionspolitik. — Mchn: Komm.-Verl. Hueber 1959. XIV, 226 S. = MüThSt 1, XIV; DM 16,—.

Das Konzil von **Chalkedon**. Geschichte und Gegenwart. I. A. d. Theol. Fak. S.J. Sankt Georgen, Frankfurt/Main hrsg. v. Aloys Grillmeier SJ u. Heinrich Bacht SJ. (Verb., photomechan. Nachdr.) Bd. I-III. — Wü: Echter-Verl. (1959). XVI, 768; XIV, 967; VII, 981 S.; Ln. 204,—.

4. Mittelalter und Neuzeit

Sherrard, Philip: The Greek East and the Latin West. A study in the Christian tradition. — Lo: Oxford Univ. Pr. 1959. VI, 202 p.; sh. 25,—.

Soloviev, Alexandre: Holy **Russia**. The history of a religious-social idea. — The Hague Neth.: Mouton 1959. 61 p. = Musagetes XII; hfl. 6,—.

5. Mittelalter

Meyvaert, Paul [, OSB]: Les „Responsiones" de S. **Grégoire le Grand** à S. **Augustin de Cantobéry**. — RHistEccl LIV, 1959, 879-894.

Der heilige **Pirmin** und sein Missionsbüchlein (Dicta Pirminii, lat. u. dt.) Eingel. u. ins Deutsche übertr. v. Ursmar Engelmann OSB). — Kstz: Thorbecke [1959]. 99 S. = Reichenau-Bücherei I.

Tikhomirov, M. N.: The origins of Christianity in **Russia**. — The History XLIV, 1959, 199-211.

Leitsch, Walter: **Deusdedit** und die „Urkunde **Dagone iudex**". — Studien zur älteren Geschichte Osteuropas II = Wiener Archiv für Gesch. d. Slawentums und Osteuropas III, Graz & Köln 1959, 166-185.

Drögereit, Richard: Die Vieta **Bernwardi** und Thangmar. — UnsDiöz Hildesh XXVIII. 2, 1959, 2-46.

Kratz, Johann Michael: Das Wirken St. **Godehards** als Bischof von Hildesheim. — UnsDiöz Hildesh XXVIII, 1959, 23-39.

Neue Forschungen über **Cluny** und die **Cluniacenser**. Von Joachim Wollasch, Hans-Erich Mager u. Hermann Diener. Hrsg. v. Gerd Tellenbach. — Frb(/Br.): Herder 1959. 463 S.; DM 35,—.

Fortini, Arnaldo: Nova vita di San **Francesco**. Vol. I, 1. 2. II-IV. — Santa Maria degli Angeli, Assisi ⟨Perugia⟩: Edizioni Assisi 1959. 457, 362, 549, 658, 246 p.; lir. 30 000,— ($ 50,—).

Gatto, L.: Il pontificato di **Gregorio X** (1271-1276). — R: Istituto stor. ital. per il medio evo 1959. VI, 259 p. = Studi storici XXVIII-XXX; lir. 2 700,—.

Muehll, Theodora von der: Vorspiel zur Zeitenwende. Das **Basler Konzil**. 1431-1448. — Mchn: Callwey 1959. 231 S.

Hürten, Heinz: Die **Mainzer Akzeptation** von **1439**. — ArchMRh KG XI, 1959, 42-75. [=gek. u. überarb. Fassg. d. maschinenschriftl. Phil. Diss. Münster 1955: Hürten, Heinrich Ferdinand: Die Mainzer Akzeption. Ein Beitrag z. Reform- u. Vermittlungspolitik der Kurfürsten zur Zeit des Basler Konzils.]

6. Gesamte Neuzeit

Seppelt, Franz Xaver: Das Papsttum im Kampf mit Staatsabsolutismus und Aufklärung. Von Paul III. bis zur französischen Revolution. (2. Aufl.) Neu bearb. von Georg Schwaiger. — Mchn: Kösel (1959). 571 S. = Seppelt: Geschichte der Päpste v. d. Anf. b. z. Mitte d. 20. Jh. Bd. V; Ln. DM 39,—.

7. Reformation und Katholische Erneuerung

Erikson, Erik H[omburger]: Young man **Luther**. — Lo: Faber & Faber [1958]. 280 p.; sh. 25,—.

Maier, Paul [Luther]: Caspar **Schwenckfeld** on the person and work of Christ. A study of Schwenckfeldian theology at its core. — Assen: van Gorcum 1959. 115 p. = Van Gorcum's theologische bibliotheek XXXIII. [Phil. Diss. Basel]

Fast, Heinold: Heinrich **Bullinger** und die Täufer. Ein Beitrag zur Historiographie u. Theologie im 16. Jahrhundert. — Weierhof ⟨Pfalz⟩: Mennonit. Geschichtsverein 1959. 214 S. = Schriftenreihe des Mennonitischen Geschichtsvereins VII; DM 9,—. [Ev.-theol. Diss. Heidelberg]

Allendorff, Johannes: Johannes **Bugenhagen** und seine pommersche Kirchenordnung. — ArchSchlesKG XVII, 1959, 153-163.

Zeeden, Ernst Walter: Katholische Überlieferungen in den **lutherischen Kirchenordnungen** des 16. Jahrhunderts. — Mstr: Aschendorff (1959). 108 S. = KathLebKpf XVII; DM 6,80.

Abate, Giuseppe, OFMConv: Fra' **Matteo da Basclo** e gli inizi dell'ordine **cappuccino**. — CollFranc XXX, 1960, 31-77.

Oswald, Josef: Das Bistum **Passau** und seine Beteiligung am **Konzil von Trient** ⟨1545-1563⟩. — Ostbairische Grenzmarken III, 1959, 204-211.

Szántó, Hubert S., OPraem: Reformversuche im Stifte **Wilten** nach dem Konzil von Trient. — AnalPraem XXXV, 1959, 56-78. 227-264.

Gli Atti della visita apostolica di S. **Carlo Borromeo** a Bergamo ⟨1575⟩. A cura di Angelo Giuseppe Roncalli [Giovanni XXIII Papa] con la collab. di Pietro Forno. Vol. I, p. 1-2; II, 1-3. — Fi: Olschki 1936-1957 [ed. 1959]. = Fontes Ambrosiani XIII-XVII; lir. 50 000,— [cf.:] Martini, Angelo, SJ: La visita apostolica di S. Carlo Borromeo a Bergamo e i suoi atti. — CivCatt CX, 1959, IV, 462-475.

La lettere di **Ivan IV il Terribile** con i commentarii della Moscovia di Antonio **Possevino**. A cura di Maria Olsoufieff. — Fi: Centro internaz. del libro 1958. 359 p.; [cf.:] Scaduto, Mario, SJ: Ivan IV il Terible e Antonio Possevino. — CivCatt CX, 1959, 292-296.

Pirri, Pietro, SJ: L'interdetto di **Venezia** dell 1606 e i **gesuiti**. Silloge di documenti con introd. — R: Inst. hist. S. J. 1959. XV, 409 p. = Bibliotheca Inst. hist. S.J. XIV; lir. 2 500,—.

(Melchiori,) **Carlo da Sezze**, San: Autobiografia. A cura del Severino Gori, OFM. — R: Convento San Francesco a Ripa 1959. XIX, 328 p.

Lacko, Michael (, SJ): Die **Užhoroder** Union (24. 4. 1646). — OstkSt VIII, 1959, 3-30.

Krämer, Wolfgang: Kur**trierische Hexenprozesse** im 16. und 17. Jahrhundert vornehmlich an der unteren Mosel. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte. ⟨Mit 2 Bildnissen.⟩ — Mchn: (Scharl) 1959. 118 S.; DM 8,—.

Collinet, Robert: Histoire du Protestantisme en **Belgique** aux XVIIe et XVIIIe siècles. — Brux: Libr. des eclaireurs unionistes 1959. 240 p. = Histoire du Protestantisme en Belgique et au Congo belge II; bfr. 75,—.

8. Neuere Zeit

Herzog, Heinrich: Die rechtliche Sonderstellung der **Oberlausitz** in der Sächsischen [Evang.-Luth.] Landeskirche. — Herbergen der Christenheit (II) = BeitrKGDt III, 1960, 71-95.

Polman, P., OFM: Romeinse bescheiden voor de geschiedenis der Rooms-katholieke Kerk in **Nederland**. 1727-1853. D. I: 1727-1754. — s'Grav: Nijhoff 1959. XIX, 827 bl. 4° = Rijks geschiedkundige publicatien. Grote ser. CIII.

Kleef, B. A. van: Das **Utrechter Provinzialkonzil** vom Jahre **1763**. — IntKirchlZ XLVII, 268 = N.F. IL, 4, 1959, 197-228.

Hoffmann, Hermann, & Angelus Walz, OP: Zur Geschichte der **schlesischen Dominikaner** in preußischer Zeit. — ArchSchles KG XVII, 1959, 253-272.

Rouët de Journel, M[arie] J[oseph] [,SJ]: **Paul Ier de Russie** et l'union des Églises. Documents inédits. — RHistEccl LIV, 1959, 838-863; [cf.]: Rouët de Journel, M-Gius., SJ: L'imperatore Paolo I e la riunione delle Chiese. — CivCatt CX, 1959, III, 604-614.

Nottarp, Hermann: Ein geistlicher Staat in Deutschland von 1809-1945 (: **Schirgiswalde**, Oberlausitz). — Für Kirche und Recht. Festschr. f. Johannes Heckel, Köln (&) Graz 1959, 86-107.

Plater, Alexandre de: D'un château de **Courlande** à un presbytère nivernais. Souvenirs ⟨1899-1950⟩. — Rodez, Aveyron: Éd. Subervie 1959. 284 p.

Vries, Wilhelm de [SJ]: Kirche und Staat in der **Sowjetunion**. — Mchn: Pustet [1959]. 202 S. = Sammlung Wissenschaft und Gegenwart.

Martini, Angelo, SJ: Gli ultimi giorni di **Pio XI**. — CivCatt CX, 1959, IV, 236-250.

Roth, Heinrich: Katholische Jugend [in Deutschland] in der **NS-Zeit** unter bes. Berücks. d. Katholischen Jungmännerverbandes. Daten und Dokumente. — Düs: Verl. Haus Altenberg (1959). 240 S. = Altenberger Dokumente VII; DM 7,80.

9. Neueste Zeit

Die katholische Kirche in **Berlin und Mitteldeutschland**. — B: Morus-Verl. [1959]. 64 S., 8 Bl. Abb.; DM 2,80.

Die evangelische Kirche in Berlin und Mitteldeutschland. — (Witten & B: Eckart-Verl [1959]). 53 S., 7 Bl. Abb.

Die Terrorprozesse gegen Laien und Priester in der Sowjetzone. — HK XIII, 5, 1959, 218-220.

Die Gewissensnot der Christen in der Sowjetzone. — HK XIII, 11, 1959, 549-554.

Marlé, René [, SJ]: Théologie et politique à Berlin. — Études, CCCIII, 1959, 379-382.

Algisi, Leone: **Giovanni XXIII.** — Torino: Marietti 1959. 348 p.
Anglikanische Kirche. — Smyth, Charles: Cyril Forster **Garbett**, Archbishop of York. — (Lo:) Hodder & Stoughton [1959]. 536 p.

VI. Christliche Philosophie

Hammerschmidt, Ernst: Die philosophische Begründung der Gotteserkenntnis bei **Tertullian.** — IntKirchlZ XLVII = N.F. IL, 1959, 69-102. 161-199. 229-240.
Lampey, Erich: Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen **Augustins.** — WissWeish XXII, 1959, 1-16. 119-148. 190-203.
Siewerth, Gustav: Das Schicksal der Metaphysik zwischen **Thomas** und Heidegger. — Eins: Johannes Verl. (1959). XXIV, 519 S. = Sammlung Horizonte VI; DM 36,—.
Chauchard, P.: L'être humain selon **Teilhard de Chardin.** Phénoménologie scientifique et pensée chrétienne. — P: Gabalda 1959. 240 p.; ffr. 900,—.
Gurr, J. E., SJ: The principle of **sufficient reason** in some scholastic systems. 1750-1900. — Milw: Marquette Univ.Pr. 1959. XI, 196 p.; $ 6,—.
Vries, Josef de, SJ: Zum Problem der nicht-absoluten **Gewißheit.** — Scholast XXXIV, 1959, 481-502.
Pieper, Josef: **Tod** und **Unsterblichkeit.** Philosophische Bemerkungen zu einem kontroverstheologischen Thema. — CathMstr XIII, 1959, 81—100.
Grison, M.: Théologie naturelle ou **théodicée.** — P: Beauchesne 1959. 195 p. = Cours de philosophie thomiste.
Fellermeier, Jakob: Der Beweis der Existenz Gottes aus der Kontingenz der Welt. — MüThZ X, 1959, 289-295.
Meyer, Hans: Systematische Philosophie. Bd III: Sittlichkeit, Recht und Staat. — Pad: Schöningh 1960. IX, 461 S.; DM 28,—.
André, Hans: Natur und Mysterium. Schöpfungskosmologische Prolegomena heute. Mit e. Beitrag v. Gustav Siewerth über: Die transzendentale Struktur des Raumes. — Eins: Johannes Verl. (1959). 337 S. = Horizonte VII; DM 24,—.

VII. Fundamentaltheologie und Dogmatik

1. Apologie und Dogmatik

Gaillard, Jean: Les sacrements de la **foi.** — RThom LIX, 1959, 5-31. 270-309.
Devismes, B.: Nos raisons de croire. — P: La Colombe 1959. 157 q.; ffr. 6 000,—.
Volk, Hermann: Die theologische Bestimmung des **Menschen.** — CathMstr XIII, 1959, 161-182.
Leeuwen, G. van: Christologie en anthropologie. Studie over de christologische fundering van de theologische anthropologie. — s'Grav: Boekencentrum 1959. 332 bl. [Proefschr. Gemeenteuniversiteit Amsterdam]
Semmelroth, Otto, SJ: Das **Christus**ereignis und unser Heil. — TrThZ LXVIII, 1959, 332-346.
García Martínez, Fr: El **cuerpo místico** de Cristo. — Barc: Flors 1959. 181 p. = Remanso; pes. 35.
Journet, Charles: Entretiens sur la **grâce.** — [Brug:] Desclée [&] de Brouwer (1959). 215 p.
André, M.-J., CSSR: Équilibre, fidélité à la nature et à la grâce. — P: Éd. Alsatia 1959. 175 p.; ffr. 685,—.
Ratzinger, Joseph: Primat, Episkopat und Successio Apostolica. — CathMstr XIII, 1959, 260-277.
Morel, B.: Le signe sacré. Essai sur le **sacrement** comme signal et information de Dieu. — P: Flammarion 1959. 240 p. = Symboles; ffr. 800,—.
evang. — Buri, Fritz: Die anthropologische Bedeutung der Lehre von der **Person Christi.** — NZSystTh I, 1959, 139-164.
Brunner, Peter: Das Hirtenamt und die Frau. — LuthRu IX, 1959, 298-329.

2. Dogmen- und Glaubensgeschichte

Rozemond, Keetje: La Christologie de saint Jean **Damascène.** — Ettal: Buch-Kunstverl. 1959. IV, 117 S. = Studie Patristica et Byzantina VIII; DM 17,—. [Theol. Diss. Leiden.]
Fernández, Domiciano, CMF: Función de María en la economía de la salvación según San **Epifanio.** — RevEspTeol XIX, 1959, 253-276.
Strack, Bonifatius, OFMCap: Das Leiden Christi im Denken des hl. **Bonaventura.** — FranzStud XLI, 1959, 129-162.
Krempel, Anton: Des hl. **Thomas** Natur- und Personenbegriff im Zusammenhang mit dem Dreifaltigkeits- und Menschwerdungsverständnis. — MüThZ X, 1959, 114-122.
Garland, P. B.: The definition of sacrament according to Saint Thomas. — Ott: Univ. of Ottowa Pr. 1959. X, 115 p.; $ 4,—.
Heynck, Valens, OFM: Zur Busslehre des **Vitalis de Furno.** Die Wirkkraft der priesterlichen Absolution. — FranzStud XLI, 1959, 163-213.
Betti, Umberto, OFM: Natura e portata del primato del Romano Pontifice secondo il **Concilio Vaticano.** — Ant XXXIV, 1959, 161-244. 369-408.
Tromp, Sebastianus, SJ: **Pius PP XII** et theologia fundamentalis. — Div III, 1959, 635-653.
Balic, Carolus, OFM: De mariologia Pii Papae XII. — Div III, 1959, 670-700.
Ciappi, Luigi, OP: Quesiti sul culto del s. Cuore di Gesù alla luce dell' Enciclica „Haurietis aquas" di Sua Santità Pio XII. — Div III, 1959, 654-669.
Bonifazi, D.: Immutabilità e relatività del dogma secondo la teologia contemporanea. — R: Éd. Laterano 1959. 135 p. = Corona Lateranensis I; lir. 1 200,—.
evang. — Lamorte, A.: Réflecions à propos des doctrines de la prédestination et du baptême chez **Calvin.** — P: Libr. protestante 1959. 31 p.
Althaus, Paul: Die **Bekehrung** in reformatorischer und pietistischer Sicht. — NZSystTh I, 1959, 3-25.

3. Konfessionskunde und Oekumenische Bewegung

Weltkirchenlexikon. Handbuch der Ökumene. Im Auftr. d. Deutsch. Evang. Kirchentages hrsg. v. Franklin H(amlin) Littell u. Hans Hermann Walz. — Stu: Kreuz-Verl. [1960]. 1756 Sp. 4°.
Molland, Einar: Christendom. A survey of all the Christian churches throughout the world their doctrines, constitutional forms and ways of worship. — Lo: Mowbray (1959). XIV, 418 p.;
Torrance, T[homas] F[orsyth]: Conflict and agreement in the Church. Vol. I. — Lo: Lutherworth (1959). 331 p.; sh. 45,—.
Schlink, Edmund: Die Bedeutung der östlichen und westlichen Traditionen für die Christenheit. — OekRu VIII, 1959, 165-173.
Sigg, Ferdinand: **Oekumene** als Weg und Ziel. — Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festg. z. 70. Geburtst. v. Emil Brunner, Zü & Stu [1959], 333-347.
Strotmann, T. [, OSB]: Le **Conseil oecuménique des Églises** en terre orthodoxe [à Rhodos 19-28 août 1959]. — Irén XXXII, 1959, 454-464.

VIII. Moraltheologie

Schaffner, Otto: Christliche Demut. Des hl. **Augustinus** Lehre von der humilitas. — Wü: Augustinus-Verl. 1959. 327 S. = Cassiciacum XVII; DM 18,—. [Erw. Kath.-theol. Diss. Tübingen]
Delhaye, Philippe: Les idées morales de saint **Isidore de Séville.** — RechThAncMéd XXVI, 1959, 17-49.
Gillon, L.-B., OP: L'imitation du Christ et la morale de saint **Thomas.** — Ang XXXVI, 1959, 263-286.
Günthör, Anselm, OSB: Die Moraltheologen der **Aufklärung** und die Sonntagsheiligung. — ErbAuftr XXXV, 1959, 357-370. 453-471.
Lilo, Ermenegildo, OFM: Natura del magistero morale di Pio XII. — Div III, 1959, 729-757.
Connery, John R., SJ: Notes on moral theology. — ThStudies XX, 1959, 590-629.
Jacobs, Paul: Grundlinien christlicher Ethik. — Witten: Luther-Verl. 1959. 220 S.; DM 12,80.
Peinador, Antonio, CFM: Teología moral de los estados de perfectión. — Madr: Coculsa 1959. 416 p.; pes. 65.
Ranwez, E., SJ: Morale et perfection. — Tournai: Desclée 1959. 246 p. = Morale chrétienne.
Sanchez, M., OP: ¿ Dónde situar el tratado de la virtud de la religión? — Ang XXXVI, 1959, 287-320.
Tournier, Paul: Echtes und falsches **Schuldgefühl.** Eine Deutung aus psychologischer und religiöser Sicht. — Zü & Stu: Rascher 1959. 351 S.; DM 15,—.
Il **peccato.** Opera in collab. dir. da Pietro Palazzini. — R: Ed. ARES 1959. 928 p.; lir. 7 000,—.
Lillie, William: The Christian conception of **love.** — ScJTheol XII, 1959, 225-243.
Ermecke, Gustav: Zur ethischen Begründung der **Todesstrafe** heute. — Pad: Schöningh 1959. 41 S.; DM 2,—.
Bertrams, Wilhelm, SJ: Zur ethischen Begründung der Todesstrafe. — StdZ, Jg. LXXXV, 4 = Bd. CLXV, 4, 1960, 287-297.
Deimel, Ludwig: Die moralische Erlaubtheit **medizinischer Eingriffe.** — ArztChrist IV, 1959, 207-216.
Die **Mischehe.** Handbuch für die evang. Seelsorge. Im Auftrage des konfessionskundl. Instituts des Evang. Bundes hrsg. v. Wolfgang Sucker [u. a.]. — Gö: Vandenhoeck & Ruprecht (1959). 487 S.; S. 465-476: Waschipki, Karl: Bibliographie zur Mischehenfrage.

IX. Christliche Soziologie

Cranz, F. Edward: An essay on the development of **Luther's** thought on justice, law and society. — Cambr: Harvard Univ. Pr. 1959. XVIII, 197 p. = Harvard theological studies XIX.
Tamosaitis, A., SJ: **Church and state in Maritain's thought.** Chic: The Author 1959. 123 p.
Schmölz, Franciscus M., OP: Das **Naturgesetz** und seine dynamische Kraft. — Frb/S: Paulusverl. 1959. XIV, 180 S. = Thomistische Studien VIII; sfr. 13,—.
Klüber, Franz: Naturrecht und **Eigentum.** — NOrdn XIII, 1959, 81-97.
Heidsieck, François: La vertu de **justice.** — P: PUF 1959. 100 p. = Initiation philosophique; ffr. 360,—.

Sauer, Wilhelm: Die Gerechtigkeit. Wesen und Bedeutung im Leben der Menschen und Völker. — B: de Gruyter 1959. 286 S.

Wingen, Max: Zur theoretischen Grundlegung der **Familienpolitik**. — NOrdn XIII, 1959, 249-263.

Soziologie der **Kirchengemeinde**. Hrsg. v. Dietrich Goldschmidt [u. a.]. — Stu: Enke 1960. VII, 256 S. = Soziologische Gegenwartsfragen N.F. (VII); DM 29,—; S. 239-253: Freytag, Justus: Bibliographie zur Soziologie der Kirchengemeinde.

Freytag, Justus: Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht. Ziel und Weg empirischer Forschungen. — Hbg: Furche-Verl. 1959. 128 S. = Studien z. Evang. Sozialtheologie u. Sozialethik IV; DM 13,80.

Greeley, A. M.: The church and the suburbs. — NY: Sheed & Ward 1959. 224 p.; $ 3,50.

Höffner, Joseph: Das **Bauerntum** in der industriellen Gesellschaft. — TrThZ LXIX, 1960, 21-36.

Teuteberg, Hans Jürgen: Kirche und **Betriebsverfassung**. — ZevEth IV, 1960, 27-45; S. 44-45: Bibliographie: Evangelische Kirche und Mitbestimmung.

Journet, Charles: Exigences chrétiennes en **politique**. — P: Éd. univ. 1959. 590 p.; ffr. 1 630,—.

X. Karitas und Karitaswissenschaft

Deuringer, Karl: Probleme und Ergebnisse der Caritasgeschichte. — CaritasFr LX, 1959, 371-377.

Huber, Max: Der Samariterdienst der Kirche. Gedanken über Agape. — Der Auftrag der Kirche in der modernen Welt. Festg. z. 70. Geburtst. v. Emil Brunner, Zü & Stu [1959], 9-17.

Neue Gestaltungen der **Diakonie**. — Frei für Gott und die Menschen. Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hrsg. v. Lydia Präger, Stu [1959], 421-518.

XI. Kirchenrecht (einschl. kirchl. Verwaltung und Statistik)

Geschichte. — Gindele, C[orbian, OSB]: Die Satisfaktionsordnung von **Caesarius** und **Benedikt** bis **Donatus**. — RevBen LXIX, 1959, 216-236.

Moya, R., OP: Jurisdictión temporal eclesiástica. Formulación y solución tradicional del problema. — Ang XXXVI, 1959, 383-409.

Stickler, Alfons M., SDB: **Alanus Anglicus** als Verteidiger des monarchischen Papsttums. — Sales XXI, 1959, 346-406.

Bidagor, R[aymond], SJ: De iurisdictione cardinalis archipresbyteri Basilicae Vaticanae. — PerMorCanLit XLVIII, 1959, 267-297.

Bäumlin, Richard: Die evangelische Kirche und der Staat in der **Schweiz** seit dem Kulturkampf. — SavZ, kan. XLV, 1959, 249-277.

Allgemeines. — Liermann, Hans: Grundfragen des **ökumenischen** Kirchenrechts. — SavZ, kan. XLV, 1959, 278-300.

Peperoni, Salvatore, OFM: È possibile una evoluzione nell' interpretazione delle leggi canoniche? — Anton XXXIV, 1959, 459-473.

Personenrecht. — Zabala, J. de: Los ejercicios espirituales de los sacerdotes en la legislación canónica. — Vitoria: Sem. diocesano 1959. 188 p.; pes. 188.

Angelis, Stephanus de: De fidelium **associationibus**. Tractatus ratione et usu digestus. — Nap: D'Auria 1959. Vol. I-II.

Sachenrecht. — Armbruster, Hans: Der **Ehe**wille evangelischer Christen im Lichte des kanonischen Prinzips der Unauflöslichkeit der Ehe. — Mchn: Hueber in Komm. 1959. XV, 104 S. = MüThSt 3, XII.; DM 13,—. [Kath.-theol. Diss. München]

Villeggiante, Sebastianus: An proles adulterina ius seu legitimitatem habeat prosequendi causam nullitatis matrimonii in locum defuncti. — MonEccl LXXXIV, 1959, 467-488.

May, Georg: Die kirchlichen Belange im geltenden **bayerischen Schulrecht** der allgemeinbildenden Schulen. — MüThZ X, 1959, 257-275.

Prozeßrecht. — Madey, Johannes: Der **Beweis** nach Meinung der Sachverständigen im kanonischen Prozeß ⟨nach Stanislaw Plodzién, Lublin⟩. — ThGl IL, 1959, 432-452.

Suárez, Emmanuel, OP: De remotione parochorum aliisque processibus tertiae partis, lib. IV, Codicis Juris Canonici. Iterum ed. Antonius M. Abate. — Nap: D'Auria 1959. XII, 282 p.; lir. 2 300,—.

XII. Pastoraltheologie

Dansette, Adrien: Experiment und Tragödie der **Arbeiterpriester**. (Destin du catholicisme français, Kap. 3—6, dt.) — Köln, Graz, Wien: Styria (1959). 296 S.; Ln. DM 12,80.

Domenach, J.-M.: Les prêtres au travail. — Esprit XXVII, 1959, 711-720.

Ducos, M.: Action missionaire en quartier ouvrier. — P: Éd. du Cerf 1959. 256 p.

Miller, Josef, SJ: Moral- und **Pastoraltheologisches** zur Pubertätsonanie. — ThpQu CVIII, 1960, 31-41.

Hopfenbeck, Gabriel, OFM: Beichtseelsorge. — Werl: Dietrich-Coelde-Verl. 1959. 768 S. DM 19,80.

Beumer, Johannes, SJ.: Vom Sinn und Wert der dogmatischen **Predigt**. — ThGl L, 1960, 1-9.

Exeler, Adolf: Um die katechetische Predigt. — KatBl LXXXIII, 1958, 347-349.

Langeveld, M[artinus] J[an]: Das Kind und der Glaube (Kind en religie, dt.). Einige Vorfragen zu einer **Religionspädagogik**. — Braunschw, B, Hbg, Mchn, Kiel: Westermann (1959). 144 S.; DM 12,80.

Thun, Theophil: Die Religion des Kindes. Eine Unters. nach Klassengesprächen mit kath. und evang. Kindern der Grundschule. — Stu: Klett 1959, 276 S.; DM 16,10.

Rausch, Johannes: Die Grundlegung der kindlichen Religiosität. — TrThZ LXVIII, 1959, 347-359.

Chenu, M[arie]-D[ominique], OP, A[ndre] de Bovis, SJ, H[enri] Rondet, SJ: L'enfant et son avenir professionnel, perspectives théologiques. — P: du Fleurus 1959, 173 p.

Padberg, Rudolf: Glaube und Erziehung. Ein konfessionskundlicher Beitrag zur Beziehung zwischen Theologie und Pädagogik. — Pad: Bonifacius-Druckerei 1959. 94 S. = Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts III; DM 4,80.

Rüttenauer, Isabella: Zu den pädagogischen Schriften von F. W. Foerster. — KatBl LXXXIV, 1959, 529-534.

Sport in katholischer Gemeinschaft, zsgest. v. Martin Söll, SDB. — Düs: Verl. Haus Altenberg (1959). 128 S. = Altenberger Dokumente X; DM 4.80,

XIII. Liturgik (einschließlich Kirchenmusik)

Bibliographia. — EphLit LXXIII, 1959, 468-483. 490-492.

Literaturbericht zur Liturgik. Gesamtredakt.: Karl Ferdinand Müller. — JLH IV, 1958/59, (ersch.) 1959, 160-243.

Fischer, Balthasar: Das „Mechelner Ereignis" vom 23. 9. 1909. — LJ IX, 1959, 203-219.

Oggioni, C. & G. Biffi: Introduzione alla vita liturgica. — — Mil: Vita e Pensiero 1959. 307 p.

Lucchesi, Giovanni: Mysterium fidei. Il testo della consacrazione eucaristica nel canone romano. — R: Ed. liturgiche 1959. 100 p.; lir. 800,—.

Hadji-Burmester, O. H. E.: A comparative study of the form of the words of institution and the epiclesis in the anaphora of the Ethiopic Church. — EastChQ XIII, 1959, 13-42.

Jungmann, Josef A[ndreas, SJ]: Um die Herkunft der Dreifaltigkeitspräfation. — ZkTh LXXXI, 1959, 461-465.

Raffa, Vincenzo, FDP: La liturgia delle ore. — Bresc: Morcelliana 1959. 357 p. = Biblioteca di scienze religiose, sez. III.

Salmon, [Pierre], OSB: L'office divin. Histoire de la formation du breviaire. — P: Éd. du Cerf 1959. 252 p. = Lex orandi XXVII.

Dolch, Heimo: Das Kommen des vita venturi saeculi in diese Welt. Gedanken über eine Verlegung von Epiphanie an den Jahresanfang. — Kaufet die Zeit aus, Pad 1959, 155-183. [Zusammenfassung des Autors in: ThGl L (1960) 36-44.]

Hymnologie u. Kirchenmusik. — Amelн, Konrad [u. a.]: Literaturbericht zur Hymnologie. — JLH IV, 1958/59, (ersch.) 1959, 244-264.

Romita, Florentius: Codex iuris musicae sacrae ⟨A. D. 1958.⟩ — MonEccl LXXXIV, 1959, 251-312.

Lengeling, Emil J[oseph]: Das deutsche Hochamt und der Hl. Stuhl. — LJ IX, 1959, 220-243.

Frotscher, Gotthold: Geschichte des Orgelspiels und der Orgelkomposition. 2. Aufl. I-II. — B: Merseburger 1959. 664, 680 S.

XIV. Religiöses Leben und Brauchtum

Bibliographie. — RAscMyst XXXV, 1959, 115-120. 236-240. 356-360. (471-479).

Thils, Gustave: Sainteté chrétienne. Precis de théologie ascétique. — Tielt: Lannoo 1959. XVI, 588 p.; rél. bfr. 180,—.

Frömmigkeit in einer weltlichen Welt, hrsg. v. Hans Jürgen Schultz. — Stu: Kreuz-Verl.; Olten & Frb/Br: Walter [1959]. 301 S.; DM 7,80.

Theodorou, Andreas: Das Mönchtum der orthodoxen **Ostkirche**. — Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, T. 2 = Die Kirchen der Welt I, 2, Stu (1960), 70-91.

Sherrard, Philip: **Athos**. Der Berg des Schweigens. — Olten, Lausanne & Frb/Br: Urs Graf-Verl. 1959. 119 S. 4° = Stätten des Geistes; DM 38,—.

Allchin, A[rthur] M[acdonald]: The silent rebellion. **Anglican** religious communities, 1845-1900. — Lo: SCMPr. 1958. 256 p.: sh. 25,—; [cf.:] Schmitt, Albert [OSB], Abt: Der verborgene Aufbruch. Anglikanische religiöse Verbände von 1845 bis 1900. — ErbAuftr XXXVI, 1960, 55-60.

Heiligenverehrung. — Delehaye, Hippolyte, SJ: L'oeuvre des Bollandistes à travers trois siècles. 1615-1915. 2. éd., avec un guide bibliographique mis à jour. — Brux: Soc. d. Bollandistes 1959. 196 p. = Subsidia hagiographica XIIIa²; bfr. 100,—.